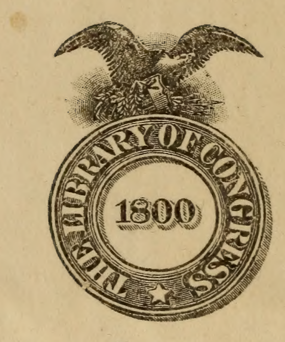

THE LIBRARY OF CONGRESS
1800

GUILLAUME
DE CHAMPEAUX

ET

LES ÉCOLES DE PARIS

AU XIIe SIÈCLE

D'APRÈS DES DOCUMENTS INÉDITS

PAR

M. L'ABBÉ E. MICHAUD
Chanoine honoraire de Chalons, vicaire à la Madeleine

—

DEUXIÈME ÉDITION



PARIS
LIBRAIRIE ACADÉMIQUE
DIDIER ET C^o, LIBRAIRES-ÉDITEURS
35, QUAI DES AUGUSTINS, 35

GUILLAUME DE CHAMPEAUX

ET

LES ÉCOLES DE PARIS

AU XII[E] SIÈCLE

PARIS. — IMP. SIMON RAÇON ET COMP., RUE D'ERFURTH, 1.

GUILLAUME DE CHAMPEAUX

ET

LES ÉCOLES DE PARIS

AU XIIE SIÈCLE

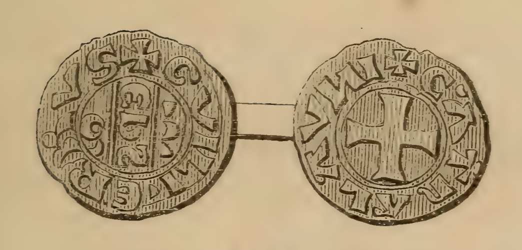
D'APRÈS DES DOCUMENTS INÉDITS

PAR

M. L'ABBÉ E. MICHAUD

CHANOINE HONORAIRE DE CHALONS, VICAIRE A LA MADELEINE

DEUXIÈME ÉDITION



PARIS

LIBRAIRIE ACADÉMIQUE

DIDIER ET Cie LIBRAIRES-ÉDITEURS

35, QUAI DES AUGUSTINS, 35

1867

A SA GRANDEUR

MONSEIGNEUR GUILLAUME MEIGNAN

ÉVÊQUE DE CHALONS-SUR-MARNE

Monseigneur,

Ému de la bonté si affectueusement paternelle avec laquelle Votre Grandeur avait daigné m'accueillir à une heure qui m'était douce quand je regardais au ciel et dans ma conscience, mais difficile quand je considérais les hommes, je cherchais dans mon cœur le moyen de vous exprimer ma reconnaissance, lorsque le souvenir de Guillaume de Champeaux me vint

à la mémoire. Il y a, en effet, entre vous et lui, des analogies plus frappantes que celle du nom. Comme lui, n'avez-vous pas enseigné, à Paris même, dans cette grande Université dont il a jeté les premiers fondements, après s'être éclairé au double flambeau de la science allemande et de la science française? Comme lui, n'avez-vous pas été archidiacre de Paris? Comme lui enfin, n'avez-vous pas été élevé à ce siége de Châlons, dont il fut une des gloires les plus sérieuses et les plus éclatantes, par cet esprit d'activité pacifique et de sage conciliation qu'il a su déployer au service de l'Église et au service de l'État, et que vous possédez vous-même à un degré si éminent?

J'avais donc lieu de croire qu'un livre qui retracerait la vie et le rôle, à la fois scientifique, politique et religieux, de ce grand homme sur son siècle, serait l'hommage le moins indigne que je pusse offrir à Votre Grandeur. Croyez, Monseigneur, que ma meilleure joie sera de ne m'être pas trompé, et que votre souvenir a déjà apporté une compensation délicieuse à toutes les fatigues que j'ai pu m'imposer. *Ubi amatur non laboratur, aut, si laboratur, labor amatur.* Ces

belles paroles sont toujours vraies, mais surtout lorsqu'on travaille avec le désir de faire progresser la vérité, de servir l'Église et de remercier un père et un ami tel que vous.

Daignez, Monseigneur, en me bénissant, agréer l'hommage de ma vénération pleine de reconnaissance et de dévouement.

E. Michaud.

Paris, fête de saint Guillaume, 16 janvier 1867.

INTRODUCTION

PHYSIONOMIE GÉNÉRALE DE GUILLAUME DE CHAMPEAUX

Quoique nous ne soyons plus à ce temps sérieux et naïf, où l'on traduisait en vers latins l'*Introduction de Porphyre* et les *Catégories* d'Aristote, cependant nous aimons à y reporter nos regards. Nous sentons en nous je ne sais quel instinct qui nous fait rechercher le passé et préférer les ruines de ce que le temps a renversé, pour construire l'édifice de l'avenir. « La philosophie scolastique, disait M. Cousin, a aussi sa grandeur : elle mérite l'intérêt de l'histoire et par elle-même et par les événements auxquels elle se lie ; et quelque chose de cet intérêt doit se réfléchir jusque sur son enfance, si obscure et si négligée. » Des esprits éminents l'ont compris. Que d'études n'a-t-on pas faites sur le moyen âge pendant ces trente dernières années ! que de choses perdues ont été retrouvées ! et que de pièces inédites ont été publiées ! Qui ne connaît, outre les travaux de M. Cousin, ceux de M. Saint-René Taillandier sur *Scot Erigène*, de M. Charles de Rémusat sur

Saint Anselme de Cantorbéry et sur *Abélard*, de M. Charles Jourdain sur la *Philosophie de saint Thomas?*

Toutefois, ce qui reste à faire est encore plus considérable que ce qui a été fait. On a choisi, parmi les hommes, ceux-là seulement à qui l'éclat s'est attaché, et, parmi les questions, celles qui ont occupé le sommet de la pensée, mais qui n'en ont pas toujours été la base. On a quitté les sentiers isolés, pour ne prendre que les grands chemins au milieu des grands paysages. Il est, en effet, naturel à l'esprit humain de se laisser aller tout d'abord à ce qui le flatte et l'éblouit. Mais, après ce premier mouvement, un second beaucoup plus sérieux s'impose à lui; et c'est à le commencer que nous voulons consacrer ce premier travail. Sans négliger les grands chemins, nous irons à travers les ronces et les épines, nous aborderons ces buissons embarrassés, dans la pensée qu'il y aura là des fleurs cachées et rares, peut-être même quelques nids pleins de vie et d'harmonie, et tout un monde tressaillant en secret dans la rosée et les rayons du soleil levant. Tel est le modeste, mais doux spectacle, que nous osons promettre au lecteur qui aura le courage de nous suivre.

Quand on contemple tous les travaux entassés les uns sur les autres par une activité étonnante depuis le quatorzième siècle jusqu'au seizième, et qu'on cherche à descendre de leur sommet à leur base, le premier fait que l'on constate, c'est que cette pyramide, qui se termine à Suarez, commence à saint Thomas d'Aquin. Si ensuite on cherche à descendre plus bas que ce premier fondement visible, si l'on veut creuser par-dessous la *Somme* de saint Thomas d'Aquin et voir sur quelles assises elle repose elle-même, on arrive, à travers les ouvrages d'Albert le Grand, jusqu'aux *Sentences* de Pierre Lombard. Et si l'on veut sou-

mettre les *Sentences* de Pierre Lombard à la même inquisition que la *Somme* de saint Thomas d'Aquin, on s'aperçoit bientôt que Pierre Lombard est l'heureux héritier des deux plus grandes écoles de son siècle : l'école de Saint-Victor, où il eut pour maître le célèbre Hugues, auteur d'une *Somme de sentences;* et l'école de Notre-Dame, où il fut maître à son tour et où il dut nécessairement recueillir, dans des échos qui avaient été trop retentissants pour être déjà muets, le souvenir des enseignements d'Abélard. Les *Sentences* de Pierre Lombard sont nées de la *Somme des sentences* d'Hugues de Saint-Victor et du *Sic et Non* d'Abélard. Or, si l'esprit, laissé à sa curiosité, veut descendre à des régions plus souterraines encore et chercher la pierre, obscure sans doute, peut-être même brisée, mais fondamentale, qui porte à la fois Abélard et Hugues de Saint-Victor, et sur eux Pierre Lombard, et sur Pierre Lombard Albert le Grand, et sur Albert le Grand saint Thomas d'Aquin, et sur saint Thomas d'Aquin toute la scolastique jusqu'à Suarez, que trouve-t-il? Un homme à peu près inconnu, Guillaume de Champeaux.

C'est de cet homme que nous voudrions parler. Nous voudrions approfondir ce qu'il a enseigné, pénétrer plus avant dans les problèmes qu'agita son esprit, le suivre de l'école de Notre-Dame à l'abbaye de Saint-Victor et de l'abbaye de Saint-Victor sur le siége épiscopal de Châlons-sur-Marne; examiner sa vie de docteur, sa vie de religieux et sa vie d'évêque; chercher dans ses actes l'esprit qui les lui fit accomplir, mesurer la valeur de sa doctrine soit philosophique, soit théologique, soit mystique, et préciser avec exactitude la place qu'il occupe entre saint Anselme et saint Bernard, Roscelin et Abélard, Odon de Cambrai et son ami Hildebert du Mans.

Sans doute ce travail est plein de difficultés. « Quand il faut pénétrer au fond d'une âme à travers les âges, dit M. Ch. de Rémusat, entrevoir comment s'y associaient ou s'y combattaient l'esprit du temps auquel elle n'échappait pas, et cet esprit de tous les temps auquel participent tous les philosophes ; comment s'y mêlaient, sans y disparaître, les habitudes religieuses, les habitudes logiques, l'érudition sacrée, l'érudition profane, le caractère ecclésiastique, le talent dialectique, le respect volontaire pour la tradition, le penchant involontaire pour la controverse, le goût de la subtilité, le désir de l'originalité, l'amour de la gloire enfin ; alors la tâche devient bien difficile, et les conjectures les plus plausibles peuvent n'être que des mensonges historiques[1]. » Ce péril devient encore plus grand, lorsque les pièces originales manquent davantage. Malheureusement c'est le cas. Quelquefois c'est l'homme qu'il faut chercher dans le personnage : ici, le personnage n'existe pas ; et la difficulté vient, non de l'éclat plus ou moins trompeur sous lequel l'homme s'est dissimulé, mais de l'obscurité dans laquelle il s'est enfoui. Des nombreux ouvrages philosophiques et théologiques que Guillaume avait composés[2], il ne reste que quelques pages, débris à peine capables de nous aider à reconstituer sa pensée. Qu'il nous soit permis cependant d'offrir au savant auteur de l'*Essai sur la métaphysique d'Aristote*, M. F. Ravaisson, l'hommage de notre vive reconnaissance pour la bienveillance avec laquelle il a daigné mettre à notre disposition les quarante-deux *Fragments* inédits de Guillaume de Champeaux, découverts à la bibliothèque de Troyes. Ces *Fragments* sont précieux, parce qu'ils nous indiquent à la fois

[1] *Abélard*, par M. Ch. de Rémusat, t. II, p. 354.
[2] Cf. de Wisch, *Biblioth. cisterc.*, p. 133.

la méthode théologique de Guillaume et les sujets sur lesquels travaillait sa pensée. Quoique insuffisants pour reconstituer son génie dans sa totalité et lui rendre tout l'éclat qu'il mérite, ils nous font soupçonner le chemin qu'il a parcouru et l'horizon que ses yeux se sont fait. Dans sa manière de dire nous chercherons sa manière de penser; et grâce à quelques-unes de ces propositions heureuses qui portent sur elles la marque de l'esprit qui les a conçues, peut-être pourrons-nous reproduire les traits principaux de cette physionomie où l'énergie, pour être sérieuse, n'est pas dépouvue de charmes, et qui, si elle en a eu de plus saillantes qu'elle, n'en a peut-être pas trouvé de plus arrêtées.

Archidiacre de Paris, écolâtre de Notre-Dame, fondateur de cette Université qui devait être bientôt, comme dit M. Cousin[1], *la grande école de l'Europe*[2], fondateur de cette abbaye de Saint-Victor qui donna à l'Église et à la France tant d'hommes en qui le mérite le dispute à la gloire, évêque de Châlons, ami et directeur de saint Bernard, ambassadeur du pape Calixte II auprès de l'empereur Henri V, Guillaume de Champeaux eut une vie privée et une vie publique qui lui méritèrent chez ses contemporains les éloges les plus magnifiques. Saint Bernard, dans sa lettre XXXVI à l'abbé Hugues, l'appelle « *un évêque saint et savant*, *episcopum sanctum et doctum* »; et dans une lettre aux chanoines d'Audicourt, il le distingue entre les hommes les plus illustres de son temps[3]. Dans les actes du concile de Beauvais tenu en 1120, Lisiard, évê-

[1] Cousin, *Fragments philosophiques*, *Phil. du moyen âge*. Didier, 1865.
[2] Cf. Pasquier, *Recherches*, édit. 1643, p. 803, 804. — *Hist. littér. de la France*, t. X.
[3] « ... Multorum illustrium virorum, *et maxime clarissimi viri Willelmi Catalaunensis episcopi*, » etc. Inter *Epist.* S. Bernardi, III.

que de Soissons le surnomme « *la colonne des docteurs, columna doctorum.* »

La Chronique de Maurigny dit de lui ces belles paroles : « Il fut l'illustre soutien de Conon de Préneste, légat du siége apostolique. C'est lui qui avait dirigé les cours de hautes études, et *il brillait alors sur tous les évêques de la France entière par son zèle de Dieu et sa science des divines Ecritures*[1]. » Guillaume de Saint-Thierry, dans une lettre à saint Bernard, l'appelle « *un des maîtres de la doctrine ecclésiastique.* » Abélard dit qu'il est *le premier homme de son temps en dialectique*[2]. Un autre de ses contemporains le compare à un ange, *tanquam angelum*[3]. Wibald, abbé de Corbie, parlant de lui, sous le nom de Guillaume de Paris, dans sa lettre à Manegold, chanoine et scolastique de Paderbonn, le compte *parmi les maîtres modernes de l'Église, qui avaient rempli le monde de leur doctrine et de leurs écrits*[4]. Othon, évêque de Frisingue, n'a que des louanges à lui adresser[5]. Landulphe le Jeune, dans son *Histoire de Milan*, l'appelle *un homme d'un grand nom*[6]. Quand il meurt, c'est,

[1] « Dicitur quoque in Chronico Maurigniacensi Cononis Prænestini episcopi et apostolicæ sedis legati auxiliator magnus, qui sublimes scholas rexerat, et tunc zelum Dei habens super omnes episcopos totius Galliæ, divinarum Scripturarum scientia fulgebat. » *Rec. des Histor.*, t. XII, p. 76.

[2] « Guillelmum scilicet Campellensem præceptorem meum, in hoc tunc magisterio re et fama præcipuum. » Abæl., *Hist. calamit.*, c. II. — « Dans l'*Historia calamitatum* écrite à Saint-Gildas entre ses deux condamnations, Abélard s'exprime sur son maître, Guillaume de Champeaux, avec irritation et dédain. Ici il le critique quelquefois, plus souvent il le défend, toujours il le traite avec une considération marquée. » Voir Cousin, *Introd. aux Ouvrages inédits d'Abélard*, Paris, 1836, p. XXXV.

[3] *Rec. des Histor.*, t. XIV, p. 279.

[4] Inter *Epist.* Wibaldi, ep. CXLVII, apud Marten., t. II, ampl. coll. p. 334. — Migne, *Patrol. curs.*, t. CLXXXIX, col. 1250.

[5] Lib I, *De rebus gestis Frederici I*, c. 47, etc.

[6] *Historia Mediol.*, c. XIII, n° 10 ; apud Muratori, *Scriptores rerum italic.*, t. V, p. 485.

d'après Hugues Metel, abbé des chanoines réguliers de Toul, « *le feu de la parole de Dieu qui s'éteint sur la terre*[1]. » Quoi qu'il en soit de cette métaphore, il est certain que l'histoire l'a surnommé *Vénérable*. A une époque plus récente, Fleury l'a appelé « le plus fameux docteur de son temps[2], » et dom Jean-François lui reconnaît du génie[3]. De nos jours, M. X. Rousselot, l'adorateur de Roscelin, a pu dire de lui que ce n'était pas « un scolastique verbeux, un dialecticien creux, un ergoteur subtil, un de ces joueurs de mots, de ces esprits étroits qui ne méritent pas de sortir de l'oubli où ils dorment ; » et, non content de l'honorer jusqu'à l'accepter comme un philosophe profond « *et qui occupe un rang élevé dans la famille des penseurs*, » il ne craint pas de le placer au-dessus de saint Anselme lui-même, puisqu'il le nomme « *le grand métaphysicien réaliste de l'époque.*[4] »

Et de fait, quoique Guillaume de Champeaux n'ait attaché son nom à aucune de ces idées puissantes qui remuent le monde et vivifient les siècles, il a su dévouer son intelligence à ce travail obscur qui ne reçoit pas la gloire, mais qui la fait. Il appartient à cette race d'hommes que les yeux superficiels n'apprécient pas, et que je comparerais volontiers à l'étoile polaire : ils brillent moins que les autres, et cependant c'est autour d'eux que les autres se meuvent. Ne mesurons donc pas son influence réelle à son

[1] « Mortuo Anselmo Laudunensi et Guillielmo Catalaunensi, ignis verb Dei in terra defecit. » Hugo Metellus, *Epist. IV* ad Innocent.

[2] Fleury, *Hist. ecclésiast.*, t. XV, p. 176. — Voir Henrion, édit. Migne, t. XX, col. 868.

[3] *Hist. du diocèse de Châlons-sur-Marne*, par D. J. François, bénédictin de la Congrégation de S. Vanne. Ms. conservé à la bibliothèque de la ville de Châlons. Voir p. 231.

[4] M. Rousselot, *Etudes sur la Philosophie dans le moyen âge*, Paris, 1840, t. I, p. 209.

influence apparente, et ne suspectons pas son génie parce qu'il manque d'auréole. Guillaume est plus grand que son nom. Moins théologien que saint Anselme de Cantorbéry, il est plus philosophe ; moins subtil et moins éclatant qu'Abélard, il est plus sérieux et plus profond; moins spirituel que Jean de Salisbury, il est plus modéré et plus exact; moins ardent que saint Bernard, il est plus prudent et plus sûr. C'est un de ces esprits qui agitent tout sans être agités de rien, qui n'entraînent personne, mais qui conduisent tout le monde, même leurs adversaires, parce qu'ils ont pour eux non pas la passion, mais la force des choses. Quelle sûreté de coup d'œil! quelle exactitude dans la méthode! quelle justesse dans l'appréciation !

En dialectique, c'est lui qui, le premier, définit la science de retrouver le moyen terme dans le raisonnement[1], et met le syllogisme au service des idées théologiques[2]. En géométrie, il constitue le solide avec le point et l'étendu avec l'inétendu. En ontologie, il fait dériver le composé du simple[3], et prépare ainsi les voies à Leibnitz, qui n'aura plus qu'à formuler ce que Guillaume avait pensé. En philosophie, il traite des universaux, mais en prenant de haut cette question, et en lui donnant une étendue et une profondeur qui n'ont pas encore été épuisées. En théologie, il descend jusqu'à la question du péché originel, ne s'en servant toutefois que comme d'un échelon pour descendre

[1] « Ea erat inventionis materia, quam hilaris memoriæ Guilielmus de Campellis, postmodum Catalaunensis episcopus definivit, etsi non perfecte, esse scientiam reperiendi medium terminum et inde eliciendi argumentum... cujus (medii) interventu copulentur extrema. » Joan. Soresberiensis, l. III, c. IX.

[2] « Primus fertur dialectica usus esse ad res theologicas exponendas. » Cf. *Hist. littér. de la France*, t. X, p. 308.

[3] Cf. *Manuscript. S. Vict.*, fol. 117 verso, c. « De puncto et quæ ex eo nascuntur quantitatibus, linea, superficie, corpore ; insuper de loco. » — Cousin, *Ouvr. inéd. d'Abélard*, p. 180 ; *Fragments, Phil. du moyen âge*, p. 45-46.

plus bas encore, jusqu'à cette question radicale de la distinction de la nature et de la grâce, qui est à la fois le substratum et le nœud gordien de toutes les autres. En politique, il ne fait que rendre sociales les conséquences logiques de sa doctrine théologique. En mystique, il concilie, avec un bon sens qui subjugue même l'impétuosité de saint Bernard, les droits de la raison et les droits de la foi, la liberté de la nature et l'autorité soit des préceptes soit des conseils évangéliques, et enfin l'imperfection forcée dans laquelle nous vivons comme créatures humaines, et la perfection libre à laquelle nous sommes appelés en tant que créatures surnaturalisées.

Et cependant, malgré son mérite éminent, Guillaume fut méconnu, et même indignement accusé. Et c'est pourquoi cette étude n'est pas seulement une œuvre utile à l'histoire et à la science, mais encore un acte de justice.

Essayons de chercher quelles sont les causes de cet oubli et de ces accusations, et d'en montrer toute l'inanité.

D'abord Guillaume de Champeaux a été méconnu et oublié. Quand on parcourt les ouvrages des auteurs modernes qui se sont occupés du moyen âge, on y trouve, à côté des louanges qu'on lui accorde presque par parenthèse, une tendance à amoindrir la grandeur de son caractère et de son esprit, et à restreindre le plus possible son rôle et son influence en faveur des personnages plus aimés dont nous le trouvons entouré. M. Rousselot, divisant l'époque qui va de Scot Érigène à Abélard, ne le nomme même pas[1]. Pourquoi ce silence, pour ne pas dire cette ingratitude? Si je ne me trompe, en voici deux raisons, l'une tirée du côté de Guillaume, l'autre de nous-mêmes. — La première, c'est

[2] M. Rousselot, *ouvr. cité*, t. I, p. 13-16, 25.

que Guillaume fut un maître. Généralement nous sommes ingrats envers nos maîtres : pendant qu'ils passent leur vie, d'abord à s'occuper de nous, plus tard à s'en souvenir, nous, au contraire, nous ne songeons qu'à les oublier, et cela surtout quand ils ont le périlleux honneur d'avoir à leurs pieds quelque disciple brillant. Nous sommes ainsi disposés, que le génie du disciple nous séduit beaucoup plus que le génie du maître, et, au lieu de faire à l'un et à l'autre dans notre admiration la place que chacun mérite, croyant peut-être nous glorifier nous-mêmes en glorifiant davantage celui qui est plus semblable à nous, nous effaçons le maître au profit du disciple. Le treizième siècle nous en donne un illustre exemple : avant d'avoir pour élève Thomas d'Aquin, Albert le Grand était un prodige de science, un homme incomparable; quand Thomas eut grandi sous son enseignement, Albert fut oublié. Or, ce qui arriva au treizième siècle arriva aussi au douzième : quand Abélard eut enchanté ses condisciples par la souplesse de son esprit et les grâces de sa personne, Guillaume, lui aussi, fut oublié. — Une seconde raison achève d'expliquer cet oubli, ou, tout au moins, cette méconnaissance. La liberté de la pensée étant un droit que l'obligation d'agir suivant la conviction de la conscience rend imprescriptible et sacré, tous les esprits bien faits sont portés à glorifier cette liberté; mais tous ne savent pas distinguer la liberté d'avec la licence, et, quand la licence se suscite des obstacles, beaucoup d'esprits, au lieu de lui retirer des hommages qui ne sont dus qu'à la liberté vraie, les lui offrent plus ardents. On se passionne pour les thèses persécutées, sans rechercher si elles le sont à tort ou à raison ; et l'enthousiasme se refuse rarement aux malheureux, aux exilés, quels qu'ils soient, pourvu qu'ils aient le front paré

du nom de la liberté. De là cette admiration pour Roscelin et Abélard, et cet oubli pour Guillaume de Champeaux, qui n'eut pas, comme son maître et son élève, la bonne fortune d'être condamné par quelque concile provincial.

Loin de moi, certes, la pensée d'attaquer le mérite, soit de Roscelin, soit d'Abélard ! La gloire possède assez de rayons pour illustrer trois noms, et celui qui voudrait la soustraire d'un côté pour l'ajouter de l'autre, ne ferait que la détruire partout. Cependant, il faut que justice soit faite. La justice dont il s'agit ici est une équation entre le mérite et la gloire. Or, y a-t-il vraiment équation entre le mérite et la gloire, soit de Roscelin, soit d'Abélard, soit de Guillaume?

M. B. Hauréau, appelle Roscelin « un homme de courage et de génie[1]. » Sans aucun doute, Roscelin eut du courage : car, bien qu'il ait pris, vis-à-vis des évèques réunis à Soissons, l'attitude de la présomption et de l'opiniâtreté, et qu'il se soit réellement mis en opposition grossière avec la vérité, en méprisant l'enseignement de ceux qui sont préposés à sa garde, néanmoins la voix du concile de Soissons n'était pas pour lui la voix infaillible de l'Église ; il déclarait que, si les hommes qui le condamnaient étaient investis d'une autorité gouvernementale et disciplinaire, ils étaient privés de l'infaillibilité doctrinale, et dès lors, ne voyant plus sur leur front le seul flambeau capable de subjuguer sa raison, il se persuadait que parler clairement et franchement en face d'adversaires qui peuvent nuire, savoir soutenir à tout prix ce que la conscience déclare être vrai, supporter la persécution et même l'exil pour ce qu'on estime la vérité, préférer la conviction à l'amitié,

[1] *De la Philosophie scolastique*, par M. B. Hauréau, mémoire couronné par l'Académie des sciences morales et politiques, Paris, 1850, t. I, p. 188.

refuser la fortune qu'une seule parole de rétractation pourrait procurer[1], c'était plus que du courage, c'était de la magnanimité.

Mais, si Roscelin eut du courage, il n'eut pas ce qu'on appelle du génie. Le génie crée. Or, qu'à créé Roscelin dans le monde philosophique? de quelle découverte est-il l'auteur? — En philosophie, il a poussé le nominalisme jusqu'au ridicule, à ce point que son opinion était déjà ruinée, même sous Jean de Salisbury[2]. — En théologie, il ne l'a pas poussé moins loin, puisqu'il l'a fait aboutir au trithéisme. D'après saint Anselme, « il disait que les trois personnes divines étaient trois choses séparées, comme trois anges; en sorte, toutefois, qu'elles n'avaient qu'une volonté et qu'une puissance. Assurément il aurait fallu admettre, selon lui, que le Père et le Saint-Esprit s'étaient incarnés. Il ajoutait que l'on pourrait dire véritablement que c'étaient trois dieux, si l'usage le permettait[3]. » Or, sérieusement, est-ce là une preuve de génie? Si Lanfranc de Pavie a combattu logiquement le faux nominalisme par lequel Bérenger renversait l'Eucharistie, si le concile de Soissons l'a condamné avec la même logique, à combien plus forte raison le concile de Soissons de 1092 a-t-il condamné, non pas le nominalisme en lui-

[1] Roscelin, en effet, plutôt que de mentir à sa conscience, refusa le bénéfice que lui offrit Yves de Chartres. Cf. *Yvon Carnot. Epist. VII :* « Restat igitur ut palinodiam scribas... sic... beneficiis poteris ampliari. » — Receveur, *Hist. de l'Eglise*, t. V, p. 229; *Roscelin*, par M. Fréd. Saulnier, p. 17-18; Paris, 1855.

[2] « Fuerunt et qui voces ipsas genera dicebant et species, sed eorum jam explosa sententia est, et facile cum auctore suo evanuit. » Jean de Salisbury, *Policraticus*.

[3] Audio... quia Roscelinus clericus dicit in Deo tres personas esse tres res ad invicem separatas, sicut sunt tres angeli, ita tamen ut una sit voluntas et potestas, aut Patrem et Spiritum sanctum esse incarnatum, et tres Deos vere posse dici, si usus admitteret. » *Lettre de S. Anselme du Bec à Foulques, évêque de Beauvais.*

même, mais le renversement du mystère de la Trinité par le nominalisme de Roscelin? Sans aucun doute, l'intelligence de Roscelin n'était pas à la hauteur de son caractère; il a pu se croire le représentant du principe philosophique, et se mettre au nombre de ceux qui sont victimes pour le salut de la raison, mais en réalité, à le juger d'après le produit objectif de son esprit, c'est plus encore contre la philosophie que contre la foi qu'il s'est révolté[1]. M. Rousselot s'est donc réfuté lui-même, lorsqu'il a émis cette appréciation : « Un obscur chanoine, bravant, abjurant, pour ainsi dire, les dogmes d'une religion dont il était ministre, représentait au onzième siècle les libres penseurs de la Grèce, mais avec un danger que bien peu avaient eu à redouter. Ceux-ci, dans le calme d'une sécurité profonde, énonçaient librement leurs opinions sur la substance, sur la nature des choses et sur leurs principes; Roscelin, au contraire, ne pouvait entrer dans la voie des libres penseurs, qu'en soulevant contre lui un orage que d'autres avant lui avaient prévu, peut-être, mais que tous avaient craint... Mais il apparaît avec un caractère plus frappant encore, si l'on se rappelle que, *le premier de tous les philosophes chrétiens et en face du Christianisme*, il se pose, dans notre Europe, comme le représentant de l'école *matérialiste ;* c'est de lui que part la première réaction contre cette immatérialité chrétienne, mal prouvée peut-être, mais admise alors sans conteste... Supprimez Roscelin, et vous n'avez plus de nominalisme, *partant plus de réalisme* : Guillaume de Champeaux et saint Anselme sont *inutiles*[2]. »

Quant à Abélard, il n'avait pas seulement reçu du ciel la noblesse du caractère, mais encore tous ces charmes de

[1] Cf. *Roscelin, sa vie et ses doctrines*, par Frédéric Saulnier.
[2] M. Rousselot, *ouvr. cité*, t. I, p. 143, 147.

finesse, de poésie, de flexibilité, de hardiesse et d'indépendance, qui constituent ce qu'on appelle l'esprit français. C'était, comme dit Cantù, « un beau et élégant jeune homme, issu d'une famille noble, qui composait des vers en langue vulgaire, et les chantait avec une grâce merveilleuse[1]; il connaissait le droit, le grec[2], même l'hébreu, et variait ses occupations en rompant des lances dans les tournois aussi vaillamment qu'il déployait d'habileté en argumentant dans les écoles[3]. » « Son costume grave et pourtant soigné, ajoute M. de Rémusat[4], le luxe sévère de sa personne, l'élégance simple de ses manières tour à tour affables et hautaines, une attitude imposante, gracieuse, et qui n'était pas sans cette négligence indolente qui suit la confiance dans le succès et l'habitude de la puissance, » rehaussaient encore le prestige extérieur de sa personne. Aussi, « la foule des rues, jalouse de le contempler, s'arrêtait sur son passage; pour le voir, les habitants des maisons descendaient sur le seuil de leurs portes, et les femmes écartaient leur rideau derrière les petits vitraux de leur étroite fenêtre[5]. » Plus tard, la persécution et le malheur achevèrent de lui faire une physionomie à part, et donnèrent à sa gloire une popularité qui jeta ses rivaux dans l'ombre. Que lui fallait-il de plus pour réussir? D'une part il était fin, piquant, frondeur et même romanesque; d'autre part il luttait contre le réalisme que favorisaient les conciles et passait conséquemment pour un penseur libre. On connaît du reste sa devise : « Quand il s'agit de la vé-

[1] Voir Abélard, *Hist. calamitatum*, p. 12. — Héloïse, *Ep.*. I.
[2] M. Cousin soutient la thèse opposée, s'appuyant sur quatre passages du manuscrit de S. Victor (*Fragments, Phil. du moyen âge*, 46-51).
[3] *Histoire universelle*, par César Cantù, 3e édit. Paris, 1865, t. X, p. 493.
[4] *Abélard*, par M. Ch. de Rémusat, t. I, p. 43.
[5] *Ibid.*, p. 44.

rité et de la science, j'obéis non à l'usage, mais à la raison[1]. » Cependant, s'il était loyal de caractère et souple d'esprit, était-il profond d'intelligence? S'il était chevalier, poëte, musicien et orateur, était-il également philosophe? Les hommes brillants font de belles synthèses, mais les hommes profonds seuls font de solides analyses : or, avec toute sa subtilité, Abélard n'a-t-il pas manqué de justesse dans ses analyses et ses critiques? Ces questions sont graves, et pour que la réponse que nous devons leur faire ne soit suspecte à personne, nous la tirerons non pas de nous-même, mais de la doctrine même d'Abélard et des jugements dont elle a été l'objet dans la postérité.

La doctrine d'Abélard, c'est le conceptualisme. Or, le conceptualisme a été enseigné avant lui. Boëce, en effet, enseigne positivement que les genres et les espèces ne sont pas des êtres en soi, mais des vues de l'intelligence, des manières de concevoir les véritables êtres en soi ou les substances sensibles ; ce sont les conceptions des ressemblances entre les individus. Conséquemment, comme conceptions, ces universaux sont incorporels, non pas à la manière de Dieu ou de l'âme, mais à la manière de la ligne ou du point mathématique, c'est-à-dire qu'ils sont des abstractions. Boëce se sert même de ce mot[2]. Du reste, un manuscrit du dixième siècle, sans nom d'auteur, découvert par M. Cousin, contient cette définition du genre, certes la plus conceptualiste qu'il soit possible de donner : « *Genus est cogitatio collecta ex singularum similitudine specierum:* le genre est une conception qui résulte de la comparaison de plusieurs espèces semblables. » Donc rien d'o-

[1] « Non esse meæ consuetudinis per usum proficere, sed per ingenium. » *Epist. I*, p. 8.

[2] Boët. *in Porphyr. a se transl.*, l. I, p. 55. — Voir M. Ch. de Rémusat, *Abélard*, l. II, t. I, p. 350.

riginal dans le système d'Abélard, rien surtout qui soit en équation avec sa gloire.

Mais, aux yeux des hommes sérieux, soit de son siècle, soit des siècles postérieurs, Abélard a-t-il vraiment mérité sa célébrité? Othon de Frisingue, qui l'avait connu, n'en convient pas. Il lui reconnaît une grande subtilité, d'heureuses dispositions pour les lettres, une facilité augmentée par une application infatigable, de la hardiesse dans la dispute, et l'art d'égayer, d'intéresser et de rendre piquants les sujets qu'il traitait; mais il tient que pour le fond de l'esprit, il ne l'avait ni sûr, ni juste, ni réglé[1]. Saint Bernard, dans sa lettre à Innocent II, dit, avec une apparence d'aigreur, il est vrai, mais avec un certain fond de vérité : « Je ne sais ce qu'il daigne ignorer, si ce n'est lui-même; aussi fait-il de sa voix l'écho du ciel[2]. » « Il aimait plus, dit un ancien auteur, la raillerie et les jeux d'esprit que la discussion sérieuse; il ne se rendait pas et n'acquiesçait à la vérité que lorsqu'elle était de sa façon[3]. » Malheureusement il est lui-même le premier à confirmer l'exactitude de ces jugements; car plus d'une fois il parle de lui. Or, c'est tantôt pour se comparer à Ajax, disant avec autant d'orgueil que lui : « *Si quæritis hujus Fortunam pugnæ, non sum superatus ab illo*[4]; » tantôt pour se déclarer, et par écrit, « le seul philosophe qui fût alors en ce

[1] *De Gestis Fred.*, lib. I, c. 47 : « Tam arrogans, suoque tantum ingenio confidens, ut vix ad audiendos magistros ab altitudine mentis suæ humiliatus descenderet, » etc.

[2] « ..... Præter se solum nescio quid nescire dignatur, ponit in cœlo os suum..... »

[3] « Non disputator, sed cavillator, plus joculator quam doctor... Quod pertinax esset in errore, et quod, si secundum se non esset, nunquam acquiesceret veritati. » (*Ex vita S. Gosvini, Acquicinct. abb.*, l. 1, *Rec. des Hist.*, t. XIV, p. 442).

[4] *Ovid. metam.*, l. XIII. — *Abæl. op.*, *Epist. I*, p. 7.

monde[1]. » Un tel langage n'indique-t-il pas une légèreté extraordinaire et d'esprit et de cœur ?

Cette légèreté, du reste, n'a pas échappé aux auteurs modernes, même les plus sympathiques à la personne d'Abélard. — « Il cherchait dans l'étude, dit madame Guizot, non des opinions faites, mais la matière de ses propres opinions ; et le besoin de penser par lui-même, uni à l'ambition du succès, ne lui permettait guère d'écouter tranquillement ce qui lui semblait pouvoir être combattu.... Abélard, plus d'une fois, disputa, non en disciple qui cherche à provoquer une plus complète explication, mais en adversaire qui veut vaincre[2]. » — M. Hauréau reconnaît « qu'il était trop ami de l'équivoque..., qu'il avait trop de goût pour les arguments sophistiques, et que, toujours pressé de réduire à l'absurde les thèses opposées à la sienne, il leur donnait volontiers le tour qui semblait offrir à sa polémique les plus grandes facilités[3]. » M. de Rémusat est encore plus explicite : « Les infirmités de son âme, dit-il, se firent sentir dans toute sa conduite, *même dans ses doctrines*, même dans sa passion[4]. » Et plus loin il ajoute . « Si l'on néglige l'homme pour les choses, on est plus embarrassé de saisir le sens et de mesurer la grandeur de son œuvre, et sa gloire paraît supérieure à ce qu'il a fait..., et si ses aventures dignes du roman n'avaient jeté sur lui l'intérêt et l'éclat, on peut se demander si sa philosophie aurait suffi pour recommander sa mémoire[5]. »

Si donc la gloire d'Abélard a fait méconnaître le mérite

[1] « Cum jam me solum in mundo superesse philosophum æstimarem. » *Epist. I*, p. 9.
[2] Mme Guizot, *Essai historique sur Abélard et Héloïse*, X.
[3] M. Hauréau, *ouvr. cité*, t. I, p. 280, 263.
[4] M. Ch. de Rémusat, *Abélard*, t. I, p. 274.
[5] *Ibid.*, p. 276.

de Guillaume de Champeaux, c'est à tort. Guillaume fut plus obscur, moins bien doué à l'extérieur, moins audacieux de paroles, mais plus profond. Abélard séduisait plutôt qu'il ne convainquait; Guillaume, au contraire, convainquait plutôt qu'il ne séduisait. La pensée d'Abélard gagnait à être vue, celle de Guillaume à être méditée. Abélard cherchait d'abord la célébrité, Guillaume d'abord la vérité. Abélard ébranlait, Guillaume édifiait. Plus on éclaircira les questions qu'ils ont agitées, plus Abélard descendra de son piédestal, et c'est Guillaume qui y montera, parce que le bon sens, qui est le tact de la vérité, est quelquefois supérieur à ce génie d'apparence qui n'en est souvent que le désordre.

Cependant Guillaume de Champeaux n'a pas seulement été oublié et méconnu, il a été aussi accusé dans son caractère et calomnié dans sa doctrine. Il a été accusé, en effet, et de jalousie, et d'ambition, et de panthéisme.

M. Ch. de Rémusat est-il juste envers lui, lorsque, pour le juger, il se sert de ce langage sceptique : « *Il paraît* avoir brillé dans la dialectique, donné de quelques-unes des questions qu'elle pose des solutions nouvelles, et appliqué le premier, dans l'école de Notre-Dame, les formes de la logique à l'enseignement des choses saintes... *On l'a surnommé* la colonne des docteurs[1]? » Est-il juste surtout, lorsque, parlant de l'abbaye de Saint-Victor, il ajoute : « C'est là que, *commençant* une vie de paix et de piété, il espérait trouver un abri contre les attaques et les luttes qu'il prévoyait, *ou même se préparer à l'épiscopat, qu'il pouvait souhaiter comme une délivrance ou comme un asile*[2]? » — Madame Guizot se laisse aller au même soup-

[1] *Abélard*, l. I, t. I, p. 11.
[2] *Ouvr. cité*, p. 17. Voir aussi p. 28.

çon : « Le cloître, dit-elle, offrait également aux uns les austérités de la pénitence, aux autres les espérances de l'ambition. Ce n'était pas le repos qu'on demandait alors à la vie monastique… Vénérés des peuples, honorés des princes, chers à la cour de Rome, ils se trouvaient naturellement désignés pour les hautes fonctions ecclésiastiques. La plupart des papes, à cette époque, et un grand nombre d'évêques, ont été tirés des monastères ; et la science, sans récompense pour les laïques, sans attrait pour le clergé séculier, devenait pour le clergé régulier la route à peu près assurée des honneurs et de la fortune. Champeaux l'éprouva peu de temps après ; et les avantages qu'il tira de sa retraite dans le cloître donnent quelque poids aux insinuations de son adversaire sur les motifs d'ambition qui l'y avaient poussé. Du moins est-il sûr qu'il n'y chercha pas le silence et l'oubli[1]. » Et un peu plus loin, madame Guizot va jusqu'à insinuer qu'il ne soutint le réalisme que pour devenir évêque : « Champeaux, comme on peut le croire, archidiacre de Paris et aspirant à l'évêché, s'était déclaré pour les réalistes[2]. »

Roscelin, il est vrai, avait été condamné en 1092 au concile de Soissons. Mais est-ce une raison pour suspecter la conviction de tous les adversaires du nominalisme? — Madame Guizot se méprend encore, lorsqu'elle laisse entendre que Guillaume s'est fait religieux pour être *cher à la cour de Rome :* car, lorsque Guillaume voulut établir l'abbaye de Saint-Victor, il n'eut pas recours à Rome et se trouva personnellement satisfait de l'approbation de Galon, son évêque. Ce ne fut que Gilduin, son successeur, qui commença toute négociation avec Rome, et même, d'après le

[1] *Essai historique*, etc., introd., p. XI.
[2] *Ibid.*, p. XIII. — Voir p. 331 et 333.

manuscrit de Pierre Garnier, ce ne fut pas à la prière de Gilduin, mais à celle du roi, que la bulle de confirmation fut donnée[1]. — Du reste, les témoignages ne nous manquent pas pour rétablir la vérité sur ce point. « Lorsqu'il était archidiacre et peut-être au premier rang dans l'estime du roi, nous dit un auteur contemporain, il renonça à tous ses biens, et quelque temps après la fête de Pâques il se retira près d'une petite église fort pauvre, *pour ne plus servir que Dieu seul*[2]. » Les auteurs de la *Gallia christiana* nous donnent la même assurance : « L'an 1108, disent-ils, *embrasé d'amour pour la religion*, il institua une discipline plus sévère, et, renonçant à l'archidiaconé de Paris, il embrassa la règle des chanoines réguliers[3]. » Robert de Mont l'appelle « un homme fort lettré et religieux[4]. » Rupert nous dit que ce ne fut qu'après avoir refusé trois fois l'épiscopat qu'il se rendit enfin et l'accepta malgré lui[5]. Abélard lui-même avoue qu'il s'est retiré dans un monastère *pour un motif religieux*[6]. Enfin, comme l'a remarqué Mgr Hugonin, « au douzième siècle surtout, Guillaume, pour arriver à l'épiscopat, n'avait qu'à suivre la carrière qu'il avait embrassée et à conserver les titres dont il était revêtu : il était archidiacre et écolâtre d'une des premières

[1] *Histoire des évêques de Châlons-sur-Marne.*

[2] « Cum esset archidiaconus fereque apud regem primus, omnibus quæ possidebat demissis, in præterito Paschæ, ad quamdam pauperrimam ecclesiolam, soli Deo serviturus, se contulit. » Cf. *Rec. des Hist.*, t. XIV, p. 279.

[3] *Gall. christ.*, t. VII, col. 657 : « Anno 1108, religionis amore succensus severiorem disciplinam instituit, et relicto archidiaconatu Parisiensi, regularium canonicorum instituta sectari cœpit. »

[4] « Vir admodum litteratus et religiosus. » Rob. de Mont, ex quodam chronico abbatiæ Gemmeticensis, Tract. *de immutatione Ordinis monachorum*, cap. v.

[5] « ... Terque licet subterfugisset, tandem invitus episcopus efficitur. » Rup., apud Marten., t. IX, ampl. coll., p. 1023.—Cf. *Hist. litt.*, t. X, p. 310.

[6] « ... Monasterio ad quod se causa religionis contulerat. » Abel. *Op.*, loc. cit.

églises du royaume. Chacune de ces fonctions, prise à part, le conduisait naturellement aux premières dignités de l'Église, surtout si l'on considère quelle renommée il s'y était acquise. Les pontifes étaient plus rarement alors choisis parmi les religieux que parmi les professeurs distingués. La plupart des grands évêques de cette époque durent leur élévation à l'éclat de leur enseignement. Yves évêque de Chartres, Hildebert évêque du Mans et plus tard archevêque de Tours, Baudry évêque de Rennes, Albéric archevêque de Bourges, Goscelin ou Joscelin évêque de Chartres, Gilbert de la Porrée évêque de Poitiers, Ulger évêque d'Angers, Gauthier de Mortagne évêque de Laon, avaient été écolâtres de quelque cathédrale. On sait aussi combien l'archidiacre avait de part à la nomination de l'évêque, lorsque chaque église avait le droit de présenter son candidat à l'approbation du Roi. D'ailleurs nous ne trouvons que dans Abélard cette malicieuse insinuation contre Guillaume. La chronique de Maurigny nous le représente non-seulement comme très-versé dans les saintes Écritures, mais comme *plein de zèle, de piété et de religion*[1]. Il est en effet difficile de croire que l'ami intime de saint Bernard, d'Hildebert du Mans, d'Anselme de Laon, de Galon de Paris, et de tout ce que le douzième siècle eut de plus distingué par la science et par la vertu, ne fût au fond qu'un hypocrite et un intrigant, voilant, sous les dehors d'une piété affectée, une misérable ambition[2]. » Il est donc manifeste que cette accusation est, comme l'a dit M. Cousin, « une accusation gratuite[3]. »

Mais il en est une, plus audacieuse encore, dont on n'a

[1] Martène, *Anecdot.*, t. V, p. 879.
[2] *Essai sur la fondation de l'École de Saint-Victor de Paris*, p. 6-8.
[3] M. Cousin, *Fragments philos.*, *Phil. du moyen âge*, p. 123.

pas craint de le charger. M. de Rémusat, en effet, a écrit qu'il n'a su ni souffrir la contradiction ni repousser l'attaque, et que son caractère manquait à la fois de générosité et d'énergie[1]. M. Rousselot est allé plus loin : « Instruit, dit-il, éloquent et doué d'un talent remarquable, Guillaume de Champeaux était prévenu de son mérite, jaloux de celui des autres, orgueilleux, et de plus, *à ce qu'il paraît*, envieux et vindicatif; ne souffrant pas la contradiction, et ne pardonnant pas les blessures faites à son amour-propre, d'autant plus que dans sa conviction il était sincère[2]. »

La manière dont s'exprime M. Rousselot, indique assez que la seule source qui puisse donner cours à cette accusation de jalousie, est le témoignage d'Abélard. Or le témoignage d'Abélard doit-il faire autorité en pareille matière ? « L'histoire, a-t-on dit, doit être plus impartiale qu'un adversaire contrarié. » D'une part, nous savons qu'Abélard n'était pas exempt de complaisance en sa faveur, tellement qu'il a oublié dans ses écrits un fait qui cependant n'avait pas dû s'effacer de sa mémoire, nous voulons dire l'échec qu'il subit publiquement dans la dispute que lui proposa Gosvin, ce dialecticien vigoureux qui étudia avec lui et que nous retrouvons abbé d'Anchin en 1131. M. de Rémusat lui-même nous raconte ce petit événement[3]. D'autre part, nous savons que Guillaume, embarrassé par les objections d'Abélard, n'a pas refusé d'y faire droit publiquement et de donner de son système une explication nouvelle. Ces deux faits peignent assez le caractère des deux hommes qui les accomplirent, pour que nous sachions facilement découvrir

[1] *Abélard*, t. I, p. 28.
[2] M. Rousselot, *ouvr. cité*, t. II, p. 246.
[3] *Ouvr. cité*, t. I, p. 24-26.

dans lequel se trouvent davantage la sincérité de l'esprit, l'amour naïf de la vérité, et la loyauté du cœur.

Enfin, Guillaume, après avoir été attaqué dans sa conduite, le fut encore dans sa doctrine. On l'accusa de panthéisme. A en croire Bayle [1], Tennemann [2], de Gérando [3], Guillaume aurait posé un universel complétement panthéistique et serait un prédécesseur de Spinoza. Actuellement encore M. Rousselot et M. Hauréau sont du même avis. — M. Rousselot, en effet, dit ceci : « On peut donc admettre, à la rigueur, que les grands docteurs de la seconde époque [4], qui défendaient le réalisme, n'ont pas vu toute la profondeur des questions qu'ils débattaient ; je n'affirme rien à cet égard ; mais les principes poussent les hommes, et il n'est pas toujours bon que ceux-ci voient leur œuvre tout entière. Qu'auraient fait les Anselme et les Guillaume de Champeaux, s'ils avaient découvert, à priori, toutes les conséquences du système philosophique qu'ils soutenaient ? Sans nul doute, ils l'auraient poursuivi du même anathème qui frappait le nominalisme ; ils l'auraient fait comparaître devant un concile, comme ce dernier ; ils l'auraient chassé de la France, comme Roscelin, et c'en était fait, pour longtemps, de la philosophie sur un sol qui devait être son plus beau théâtre. Quelles eussent été les conséquences d'un pareil fait ? Pour les montrer, il faudrait entrer dans une nuit profonde... [5]. » Plus loin il ajoute : « En résumé, le réalisme de saint Anselme consiste à affirmer l'existence réelle : 1° des individus ; 2° des universaux ; 3° des qualités perçues dans les individus. Cette doctrine est si loin de

[1] *Dict. hist.*, art. Abélard.
[2] Tennemann, *Histoire de la Philosophie*, t. VIII, p. 169.
[3] De Gérando, *Histoire comparée des systèmes de philosophie*, t. IV, p. 400.
[4] C'est-à-dire de Roscelin à Abélard.
[5] *Ouvr. cité*, t. I, p. 90.

celle de Guillaume de Champeaux et du vrai réalisme que c'est à peine si elle en mérite le nom... Saint Anselme ne va pas jusqu'à la négation positive de l'individu... Cette négation forcée, conséquence première du véritable réalisme, était réservée à Guillaume de Champeaux[1]. »

Puis, précisant davantage l'idée qu'il veut nous en donner : « Guillaume, dit-il, c'est Parménide luttant contre la pluralité ionienne avec l'unité absolue[2].... Si d'une part le nominalisme en niant la généralité niait la Trinité, le réalisme, en niant les individus, niait la distinction des trois personnes et arrivait ainsi à la même conclusion. Ce n'est pas tout. Comme les individus n'existent pas, toute réalité se confond en Dieu, tout est sa manifestation, tout est lui; c'est le panthéisme[3].... Son système, poussé à ses dernières conséquences, détruit toute individualité ; la personnalité disparaît, et les êtres rentrent dans l'abîme de l'être, comme des flots dans l'Océan.... C'est la doctrine du système panthéiste[4].... L'examen du nominalisme a montré toute l'incompatibilité de ce système avec le christianisme ; et le réalisme irait plus loin, s'il était possible. L'un semble reconnaître trois dieux, *et l'autre n'en reconnaît point* ; car le réalisme de Guillaume aboutit à cette formule de J. S. Erigène, et répétée après lui, même au siècle de Guillaume, comme je le montrerai : *Deus omnia, omnia Deus*. La différence entre les deux écoles, c'est que l'erreur de Roscelin sautait aux yeux de tous, et que celle de ses adversaires était comme non avenue, mais elle n'en était pas moins réelle[5]. » Voilà donc Guillaume de Cham-

[1] M. Rousselot, *ouvr. cité*, t. I, p. 236-238.
[2] *Ibid.*, p. 244.
[3] *Ibid.*, p. 240.
[4] *Ibid.*, p. 267.
[5] *Ibid.*, p. 281-282.

peaux accusé plus que de panthéisme, mais d'athéisme. Ce n'est pas encore assez. M. Rousselot, en terminant son premier volume, l'accuse de fatalisme : « Telle était, dit-il, la philosophie au commencement de ce siècle ; comme systèmes métaphysiques, elle donnait le matérialisme et l'idéalisme, et comme conséquence immédiate, *la négation de toute liberté dans l'homme :* voilà ce que trouva Abélard, à son entrée dans l'arène philosophique. »

M. Hauréau, tout en appelant le réalisme de Guillaume de Champeaux « un réalisme éclairé, scientifique [1], » le déclare identique avec le panthéisme, approuve le jugement de Bayle sur Guillaume[2], et compte celui-ci parmi les précurseurs d'Amaury de Bène, de David de Dinant et de Spinoza[3].

Que ces messieurs nous permettent, pour nous servir des propres expressions de M. Hauréau, « de n'avoir pas recours à ces précautions oratoires dont les rhéteurs recommandent l'usage, mais dont les philosophes tiennent si peu compte , » et de repousser comme erroné le jugement qu'ils ont porté, soit sur la nature et la valeur du réalisme en lui-même soit sur le sens que Guillaume de Champeaux lui a donné dans son enseignement. Nous espérons mettre plus tard ce point en pleine lumière. En attendant, qu'il nous suffise de faire les deux remarques suivantes.

La première, c'est que Guillaume n'a jamais été accusé ni de panthéisme, ni d'athéisme, ni de fatalisme, par aucun de ses contemporains, mais seulement par quelques auteurs modernes. Cette simple remarque nous semble très-forte en

[1] M. Hauréau, *ouvr. cité,* t. I, p. 211.

[2] « L'hypothèse de Guillaume est, au jugement de Bayle, le spinozisme non développé. C'est une assertion que nous allons confirmer en quelques mots, » etc. *Ibid.*, p. 232.

[3] *Ibid.*, p. 276-277.

faveur de Guillaume : car, d'une part, ses contemporains avaient, pour le juger, non-seulement ses paroles, mais ses nombreux écrits ; d'autre part, les auteurs modernes n'ont à leur service que quelques pages échappées à l'oubli. Et, pour arriver à ma seconde observation, ce qui est plus grave, c'est que la plupart des auteurs modernes jugent le passé avec un esprit systématique qui change le caractère des choses et la physionomie des personnes. M. Rousselot n'a pas su échapper à cette tendance, qu'on ne saurait trop condamner au nom de l'histoire et de la science ; la page 213 de son premier volume nous en est une preuve trop évidente, car saint Anselme de Cantorbéry y est à priori déclaré « *incomplet, parce qu'avant tout il était catholique ;* » et que d'autres pages ne pourrions-nous pas citer ! M. Hauréau, sans être moins systématique, a contre la valeur de son ouvrage un ennemi de plus : la précipitation. Qu'est-ce, en effet, que deux ans passés sur un sujet aussi immense que celui de la philosophie scolastique[1] ? Il ne faut donc pas s'étonner d'y trouver de nombreuses erreurs soit de détail soit d'ensemble, d'y apprendre, par exemple, qu'Al-Farabi fut disciple d'Avicenne, et surtout d'y lire une phrase comme celle-ci : « On se rappelle que Guillaume de Champeaux mourut sur le siége épiscopal de Paris, consolé par saint Bernard des persécutions que lui avait fait éprouver le patriarche des nouveaux hérétiques[2]. »

Donc étudier Guillaume de Champeaux, c'est à la fois se procurer une joie, être utile à la science, et faire un acte de justice. D'abord, c'est se procurer une joie, car l'intelligence se délecte toujours à la vue des figures lumineuses et des caractères arrêtés. Ensuite, c'est être utile à la science,

[1] Voir *Ouvr. cité*, Avertissement, p. III.
[2] *Ibid.*, t. I, p. 214.

car à Guillaume se rattachent des questions très-importantes, non-seulement sur l'histoire, la discipline et l'esprit de son temps, mais encore sur des points de philosophie dont la gravité réclame une place dans nos réflexions et dont la solution fera la gloire des siècles futurs. Enfin, c'est faire un acte de justice envers un homme qui a été méconnu et même accusé d'ambition, de jalousie et d'erreurs pernicieuses, malgré l'éclat solide qu'il a jeté sur son siècle et la gratitude que lui doivent l'Université de Paris et l'Église de France tout entière.

LIVRE PREMIER

L'ÉCOLE DE NOTRE-DAME

— 1095-1108 —

CHAPITRE PREMIER

LES ÉCOLES ET LES SYSTÈMES EN FRANCE AVANT GUILLAUME DE CHAMPEAUX

I. Les deux époques de la scolastique — Bède, Alcuin, Rhaban Maur. — Les écoles du Palais, de Reims, de Chartres, de Tours, d'Auxerre, de Dijon, du Bec, etc. — Les écoles de Paris : Notre-Dame, Sainte-Geneviève, Saint-Germain des Prés, Saint-Germain l'Auxerrois, le Petit-Pont, la rue du Fouare. — II. Les systèmes de philosophie : Scot Érigène, Gerbert. — III. La théologie; — les trois phases de son progrès, — le dogme et saint Anselme; — la morale et Hildebert; — la jurisprudence et Yves de Chartres; — la mystique : Odon de Cambrai et l'abbé Rupert. — IV. Retour à la philosophie; — la question des *Universaux* — Résumé.

I

Avant d'entrer dans les divers chemins que nous devons parcourir, il importe de connaître le terrain sur lequel nous marchons, et les grands points de l'horizon qui doivent guider nos regards. Cherchons donc d'abord quel était l'état des études et de la pensée en France, dans les premières années du douzième siècle; et pour le découvrir avec exactitude, voyons, jusque dans leur point de départ, les divers mouvements qui l'ont préparé.

La philosophie scolastique comprend deux époques très-unies, mais très-distinctes. La première commence au huitième siècle avec le vénérable Bède, et finit avec le douzième siècle : c'est l'époque des germes et des tiges. La se-

conde commence avec le treizième siècle, même avec Pierre Lombard, et finit en quelque sorte avec Gerson, au quinzième siècle : c'est l'époque des fleurs.

C'est donc la première époque qui doit nous occuper. Or, cette première époque se divise en deux périodes : l'une, qu'on pourrait appeler le temps des *écoles*; l'autre, le temps des *systèmes*. Ce qui domine dans la première, c'est un enseignement d'où l'ordre n'est pas absent, mais qui n'a encore ni principes formulés avec précision, ni parties enchaînées avec méthode. Dans la seconde, les écoles subsistent toujours; mais la pensée n'y est plus à l'état d'enfance, elle commence à prendre plus complétement conscience d'elle-même, de manière à s'exprimer avec une exactitude prête à se défendre; elle cherche à se solidifier dans une lumière plus évidente, et à devenir doctrine. C'est à Jean Scot Érigène, c'est-à-dire vers 850, que finit la première et que commence la seconde.

« Avant saint Anselme, dit M. Bouchitté, les noms de Bède, d'Alcuin, de Rhaban Maur, du pape Sylvestre II (Gerbert), de Lanfranc même, rappellent plutôt un mouvement d'esprit, une activité qui pourra devenir féconde, que des doctrines arrêtées et une méthode digne de confiance[1]. »

Les Barbares, en effet, dans le commencement de leurs invasions, remplissaient tout de sang et de carnage, brûlaient les villes entières, massacraient les habitants, ou les emmenaient esclaves, et jetaient partout la terreur et la désolation. Aussi voyons-nous, même encore au sixième siècle, les études pleinement négligées dans les Gaules. Le pape Agathon, dans la lettre dont il chargea ses légats pour le sixième concile, dit : « Nous ne les envoyons pas

[1] M. Bouchitté, *Le rationalisme chrétien à la fin du onzième siècle* Introd., p. x.

par la confiance que nous avons de leur savoir. Car comment pourrait-on trouver la science parfaite des Écritures chez des gens qui vivent au milieu des nations barbares, et gagnent à grand'peine leur subsistance chaque jour par le travail corporel? Seulement nous gardons avec simplicité de cœur la foi que nos pères nous ont laissée[1]. » — Cependant Bède parut (672-735) ; et quoiqu'il ne fût ni un penseur original, ni un grand théologien, ni un philosophe profond, néanmoins ses écrits embrassaient toutes les connaissances qui avaient cours alors : théologie, philosophie, grammaire, histoire, physique, arithmétique, astronomie, rien ne lui était étranger; une telle science encyclopédique indique évidemment une grande vigueur d'intelligence, et ne pouvait pas ne pas produire d'heureux résultats sur les esprits soumis à son influence[2]. — L'année où expirait Bède, naissait Alcuin (735-804). « Esprit grave plutôt qu'élevé, actif plutôt que puissant, Alcuin supplée, comme Bède, à la supériorité de la pensée par son dévouement à la science. On sait quelle part il a prise à la restauration des lettres accomplie par Charlemagne, et que rien d'important ne s'y est fait sans lui[3]. » Toutefois ce ne fut pas un philosophe, mais un simple organisateur d'éléments qui n'avaient rien de sérieusement scientifique. Le temps d'Alcuin, c'est ce temps des premières conquêtes intellectuelles où l'esprit cherche à jouer avec la lumière plutôt qu'à trouver la vérité, à se charmer lui-même avec des combinaisons ingénieuses plutôt qu'à étudier avec exactitude. C'est ainsi qu'Alcuin, se demandant un jour, en présence des royales intelligences qui l'écoutaient, ce que c'est que la

[1] Voir Fleury, *Histoire ecclésiastique*, l. XI, n° 7.
[2] Voir M. Saint-René Taillandier, *Scot Erigène*, 1re partie, ch. I, p. 23.
[3] *Ibid.*, p. 24.

langue, la vie, l'homme, répondait : « La langue? c'est le fouet de l'air... La vie? une jouissance pour les heureux, une douleur pour les misérables, l'attente de la mort.... L'homme? l'esclave de la mort, un voyageur passager, hôte dans sa demeure[1]. » — Rhaban Maur (776-856), élève d'Alcuin, à Tours, n'eut aucune pensée originale; ce ne fut qu'un faiseur de gloses[2]. Dans son livre *de Institutione clericorum*, il explique le sens des sept arts libéraux, et se borne à résumer les connaissances liturgiques, pastorales, bibliques et littéraires, qu'on estimait alors nécessaires et suffisantes pour le prêtre. Mais de son temps, rien de frappant, ni même de précis ne se fait encore remarquer ; on tâtonne sourdement dans l'ombre; on lit les traductions de Boëce, notamment son Introduction de Porphyre à l'*Organon* d'Aristote; on s'en sert comme d'un manuel dont on ne sait, la plupart du temps, ni que penser ni que dire ; en un mot, si la philosophie est loin d'être inconnue, elle est tout aussi loin d'être connue. Tels furent les principaux des maîtres qui remplirent cette période de formation. Cantù les caractérise d'un mot : « Ces scolastiques, dit-il, créèrent des écoles, non des systèmes[3]. » Leur philosophie, en effet, n'était qu'une dialectique toute de formes et de catégories, véritable algèbre de la raison, employée à l'usage de la théologie, pour établir l'alliance entre la foi et la réalité objective des vérités révélées[4].

[1] *Œuvres d'Alcuin*, t. II, p. 352.— M. Guizot, *Histoire de la civilisation en France*, 7e édit. Paris, 1852, t. II, p. 190-194.

[2] M. Rousselot, *Etudes sur la philosophie dans le moyen âge*. Paris, 1840, t. I, p. 76. — « Rhaban Maur ne fut guère qu'un imitateur fidèle de son maître Alcuin. » M. Bouchitté, *ouvr. cité*, Introd., p. XVIII. Voir Tennemann, *Manuel de l'histoire de la philosophie*, t. I; Rixner, *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, t. II.

[3] Cantù, *Histoire universelle*, t. X, p. 485.

[4] *Ibid.*, p. 484.

Quant aux écoles, on leur donnait trois dénominations, suivant leur théâtre respectif. Il y avait les écoles *palatines*, qui se tenaient dans les résidences impériales : les écoles *épiscopales*, qui étaient ouvertes sous le patronage et la surveillance de l'évêque, soit dans sa cathédrale, soit même dans sa propre maison; c'est de là que vient l'institution, encore maintenue, du théologal diocésain : enfin les écoles *claustrales*, qui avaient lieu à la porte des cloîtres. — L'école du Palais, fondée par Charlemagne, et la première de toutes, était mobile avec la cour ; elle se tenait tantôt à Aix-la-Chapelle, tantôt à Paris, où elle se fixa définitivement. Ses premiers maîtres furent le rhéteur Pierre de Pise, Paul Warnefried, diacre d'Aquilée et habile hagiographe, l'Espagnol Claude, interprète de la sainte Écriture, et surtout maître Alcuin de l'école d'York. C'est l'école du Palais qui fut le modèle et la mère de toutes les autres[1]. Dès 783, Charlemagne publia la fameuse constitution des écoles, *Constitutio de scholis per singula episcopia et monasteria instituendis*, suivant laquelle on devait ériger des établissements d'instruction publique dans les cathédrales et les abbayes qui n'en avaient pas encore. Ces établissements furent d'abord destinés uniquement à l'éducation du clergé, mais ils s'ouvrirent bientôt aux laïques des classes élevées. Les conciles et les papes favorisèrent à l'envi avec les rois ce mouvement progressif des études. Ainsi, le concile d'Aix-la-Chapelle, en 816, ordonna que les chanoines fussent instruits dans toutes les branches de la science et que l'un d'eux, d'une doctrine et d'une vertu supérieures, veillât sur les enfants qui fréquentaient l'école de la cathé-

[1] « Par les soins des docteurs du Palais, des écoles furent constituées dans les cloîtres, dans les cathédrales, dans les résidences impériales. » M. Hauréau, *De la Philosophie scolastique*. Paris, 1850, t. I, p. 9.

drale. Le concile de Rome, en 823, donna cet ordre : « Que l'on apporterait une extrême diligence à établir auprès de chaque église épiscopale, dans les paroisses et ailleurs, des professeurs et des maîtres qui enseigneraient assidûment les lettres, les arts libéraux et les dogmes divins. » En 826, Eugène II recommanda aussi dans un concile, aux évêques et aux curés, d'instituer des écoles où l'on instruisît gratuitement dans les sciences divines et humaines. De tous côtés les conciles répétèrent les mêmes recommandations. Celui de Valence, en 855, attribua à la longue interruption des études l'absence de foi et de doctrine dans les lieux saints ; celui de Kiersy-sur-Oise, en 858, exhorta Charles le Chauve à ressusciter l'instruction dans son palais[1].

Tous ces efforts furent couronnés du succès qu'ils méritaient. La Gaule brilla entre tous les autres pays de l'Europe, par la supériorité de ses écoles[2]. C'était, en effet, celle de Reims[3], digne d'avoir eu un jour pour chefs Hincmar, Gerbert lui-même (992) et saint Bruno; celle de Chartres, fondée par Fulbert, disciple de Gerbert, à Reims, et évêque de Chartres pendant vingt et un ans (de 1007 à 1028), avec un éclat tel qu'il mérita d'être regardé comme l'oracle de presque toute la France[4] ; celle de Tours, d'où sortirent Amalarius de Trèves, Rhaban de Mayence, Hetto, abbé de Fulde, Haimon, évêque d'Halberstadt, Samuel de Worms et plusieurs autres écrivains remarquables de cette

[1] Cf. Capitul. ann. 823, c. 5, apud Baluz, t. I, p. 430. — Concil. Paris. VI, ann. 829, lib. I, c. 30, apud Harduin, t. IV, p. 1316; Mansi, t. XIV, p. 558, sqq.

[2] Sur les écoles, voir J. J. Ampère, *Histoire littéraire de la France avant le douzième siècle*, t. III, ch. XIV et XVII. — M. Maître, *les Écoles épiscopales et monastiques de l'Occident*. Paris, 1866, Ire partie.

[3] Voir Fleury, *Hist. ecclésiast.*, Ve discours, n. 1.

[4] *Histoire littéraire de la France*, t. VII, p. 264 et p. 261 : « Il fut la plus grande lumière de l'Église gallicane en son temps. » — Même pendant son épiscopat, il continua d'enseigner les sciences, excepté toutefois la médecine.

époque[1]; celles d'Auxerre, d'Orléans, du Mans, de Poitiers, d'Angers, si célèbres alors par les hommes éminents qu'elles donnèrent à la religion et aux lettres; celle de Dijon, où le B. Guillaume sut unir dans un admirable esprit de liberté la science avec la vertu[2]; celle du Bec, où devaient bientôt paraître Lanfranc et surtout saint Anselme de Cantorbéry, cette grande lumière du onzième siècle. Toutefois, au-dessus de toutes les autres, se plaçaient d'elles-mêmes les écoles de Paris ; elles étaient pour la philosophie et la théologie ce que celle de Bologne était pour la jurisprudence, et cela, non-seulement à la fin du dixième siècle, mais même au milieu du onzième[3]. Peu après la fondation de la Palatine[4], il y eut, en effet, à Paris, trois écoles très-fréquentées : celle de la cathédrale, celle de Sainte-Geneviève[5] et celle de Saint-Germain des Prés[6]. — « Il n'y a pas très-longtemps, rapporte M. Ch. de Rémusat, qu'une enceinte jadis habitée tout entière par les membres du chapitre, s'étendait depuis le parvis, et longeant au nord la nef de l'église, allait rejoindre le jardin de l'archevêché ; elle s'appelait le cloître Notre-Dame[7]. » C'est là qu'était l'école épiscopale. — Quant à celles de Sainte-Geneviève

[1] Voir Alzog, *Histoire universelle de l'Eglise*, 2e période, 1re part., ch. IV.

[2] « Une autre école des plus florissantes était celle de saint Bénigne de Dijon, au même diocèse. Depuis que le B. Guillaume, qui en fut abbé jusqu'à sa mort, en 1031, y eut établi la réforme de Cluny, la science y alla de pair avec la vertu ; non-seulement on y instruisait, dans les arts libéraux et la théologie, les personnes qui y venaient embrasser la pénitence, il y avait encore une école publique ouverte à tous ceux qui s'y présentaient, de quelque condition qu'ils fussent, libres ou serfs, pauvres ou riches. » *Histoire littéraire de la France*, t. VII, p. 33; Cf. Mabill. *Acta*, t. VIII, p. 327, n. 14; Bolland. *Acta SS.*, t. I, janv., p. 60.

[3] Voir Fleury, *Hist. ecclésiast.*, l. LVII, n. 33 ; l. LXVI, n° 25.

[4] Voir M. Maître, *ouvr. cité*, 1re partie, ch. IV, p. 32, etc.

[5] *Histoire de sainte Geneviève et de son Eglise*, Ms. de la bibliothèque Sainte-Geneviève, p. 575.

[6] *Histoire littéraire de la France*, t. VI, p. 33.

[7] M. de Rémusat, *Abélard*, t. I, p. 10. — Cf. *Paris ancien et moderne*,

et de Saint-Germain des Prés, leurs noms mêmes indiquent leur position. Celle de Sainte-Geneviève se trouvait à l'abbaye du même nom, qui fut construite par Clovis Ier et achevée en 511[1]. L'église et l'abbaye de Saint-Germain des Prés, qui portèrent d'abord le titre de Sainte-Croix et de Saint-Vincent, furent construites, sous l'épiscopat de saint Germain, par la piété du roi Childebert Ier, après son retour de sa deuxième expédition d'Espagne[2]. Saint Droctovée, qui en fut le premier abbé, donna à sa communauté une impulsion intellectuelle qui ne fut arrêtée que par les ravages des Normands en 861 et en 885, et qui fut reprise ensuite avec une ardeur pleine de poésie[3]. Il faut citer aussi Saint-Germain l'Auxerrois, qui fut d'abord, lors de sa fondation par Childebert, un monastère, puis une collégiale, que Cantù appelle une pépinière d'évêques[4].

Le professeur le plus célèbre, à cette époque de formation difficile que des guerres et des invasions interrom-

par de Marlès, t. I, ch. I, p. 51, et ch. II, p. 139. — Crévier, *Hist. de l'Université de Paris*, t. I, p. 273.

[1] Voir *Histoire de la ville de Paris*, par D. Michel Félibien, revue et publiée par D. Guy-Alexis Lobineau, bénédictins de Saint-Maur. Paris, 1725, t. I, p. 22.

[2] Cette expédition eut lieu en 542. — La charte de Childebert est datée du 6 décembre 557, la 48e année de son règne. L'église fut dédiée le 23 décembre 557 Saint Droctovée mourut vers 580.—Voir la charte de saint Germain, évêque de Paris, où il concède plusieurs priviléges à l'abbaye de Saint-Vincent, en 569, XII des kal. de sept.—Voir la charte de Charles le Simple, où il donne l'abbaye de la Croix-Saint-Leuffroy à l'abbaye de Saint-Germain des Prés, en 919, II des ides de mars. — *Histoire de la ville de Paris*, DD. Félibien et Lobineau, t. I, p. 27-30 ; t. III, p. 15 *b*, 16 *b*, 31 *b*.

[3] « Lorsque les faubourgs de Paris furent la proie des flammes, l'abbaye de Saint-Germain des Prés fut transférée dans l'enceinte des murailles (1003) et resta à la tête de plusieurs écoles confiées à la surveillance du poëte Abbon, qui chanta ce siége mémorable. » Cantù, *Histoire universelle*, t. IX, p. 454-455.—Voir le concile qui s'y tint plus tard en 1129.— Voir M. Maître, *ouvr. cité*, p. 59-61, 76-77.

[4] Voir *Histoire de la ville de Paris*, t. I, p. 30, 91, 125. — *Histoire universelle*, par Cantù, t. IX, p. 455.

paient trop souvent, fut Remi d'Auxerre : disciple de saint Heiric d'Auxerre, il triompha des ténèbres de son temps (893-908). Appelé par Foulques, archevêque de Reims, pour relever les études dans cette ville, il mérita l'honneur de voir l'archevêque lui-même assister à ses leçons. Après la mort de Foulques, il vint à Paris, ouvrit une école publique, enseigna les arts libéraux, les sciences et même la théologie[1], avec un succès tel qu'il fut comparé aux anciens Pères de l'Église[2]. Quoique ses ouvrages, même son commentaire sur les Psaumes et son commentaire sur les Épîtres de saint Paul, que l'anonyme de Molk dit être immense, soient dominés par le point de vue grammatical, cependant il y avait au milieu de toutes ces questions de mots un commencement de réalisme et comme un essai de philosophie sérieuse. Aussi, le quartier de Sainte-Geneviève, qui était le quartier des étudiants libres, devint-il bientôt, sinon remarquable, du moins plein de vie et d'ardeur, au point d'être appelé *locutitius mons*. Peu à peu des écoles rivales se formèrent entre la Cité et Sainte-Gene-

[1] Nous avons de saint Remi d'Auxerre plusieurs ouvrages manuscrits. Voir à la Bibliothèque impériale, n° 712, fol. 47-56 : *Incipit expositio Remigii in prima editione Donati grammatici urbis Rome*.— N° 1110 du fonds de Saint-Germain : *Glose sur le Satyricon de Martianus Capella.* — N° 8674 du fonds du Roi . *Commentum magistri Remigii super librum Martiani Capelle de Nupciis Mercurii et Philologiæ et super Septem artes liberales ejusdem*.— Il composa aussi un *Traité sur la musique*, un *Traité sur chaque fête des saints*, des *Homélies*, une *Explication du canon de la messe*, une *Glose sur l'Ancien Testament*, une *Interprétation des mots hébraïques de la Bible*, des *Commentaires* sur la Genèse et sur les quatre autres livres de Moïse, sur les Psaumes, sur le Cantique des cantiques, sur les douze petits Prophètes, sur les quatre Evangiles, sur les Épîtres de saint Paul et sur l'Apocalypse.— On dit même qu'il étudia la médecine, l'anatomie, et particulièrement l'organisme de l'œil. — Cf. Mabill. *Act.* B, t. VII, p. 189, n° 11 ; *Histoire littéraire de la France*, t. VI, p. 22, 99-122 ; MMss. de la bibliothèque Saint-Victor.

[2] *Histoire littéraire de la France*, t. VI, p. 101

viève, sur la pente septentrionale de la colline[1]. Puis Guillaume de Champeaux et Abélard apparurent. L'école de Saint-Victor se fonda avec un éclat qui la tint longtemps au premier rang. De nouvelles écoles surgirent encore. Godefroid de Saint-Victor, dans un manuscrit qui a pour titre *Fons philosophiæ*, en compte jusqu'à six[2]. Cantù cite avec éloge celle du Petit-Pont et celle de la rue du Fouare, près de Saint-Julien le Pauvre[3]. Ce mouvement des écoles de Paris se prolongea même jusqu'à l'abbaye de Saint-Denis où était instruite la fleur de la noblesse du royaume[4]. L'instruction y fut d'abord très-primaire, mais plus tard, Suger, que Louis VI, son ancien condisciple, fit nommer abbé de l'abbaye, en 1122, y porta l'enseignement sur des matières plus élevées.

Avec le temps, toutes ces écoles se développèrent, et au commencement du treizième siècle elles formèrent par leur réunion ce grand corps qui s'appela l'*Université*. C'est alors qu'elles brillèrent d'un éclat incomparable et s'attirèrent les louanges les plus pompeuses. Quand on voulait faire l'éloge d'un théologien, on disait : « Il semble qu'il ait passé sa vie à l'Université de Paris. » Elle était appelée la *fontaine du savoir*, l'*arbre de vie*, le *candélabre de la*

[1] Voir Du Boulay, *Hist. univers. Paris.*, t. I, p. 257-280 ; Paris, 1665, 6 vol. in-fol.

[2] On lit dans ce manuscrit, conservé à la Bibliothèque impériale, les rimes suivantes :

> Sex habet cathedras per quas speculantur
> Et latentem fluminis fundum perscrutantur, etc.

[3] Cantù, *Histoire universelle*, t. X, p. 465. — On lit dans l'*Histoire de la ville de Paris*, t. I, p. 218 : « On croit que l'église de Saint-Julien le Pauvre, dépendante du prieuré de Long-Pont, fut choisie pour partager avec celle de Notre-Dame l'honneur des lettres et des sciences... On prétend que l'étude de la théologie demeura à l'évêché. » Cf. Pasq., *Recherche*, l. IX, ch. IX, X.

[4] *Histoire de la ville de Paris*, DD. Félibien et Lobineau, t. I, p. 151.

maison du Seigneur. C'était le rendez-vous général de l'élite de la chrétienté, et les dignitaires même de l'Église tenaient à honneur d'y professer. Tout ce qui fut produit de bien par aucun pays, disent les auteurs contemporains, les trésors des sciences, les richesses de la terre, tout ce qui procure des jouissances à l'esprit et au corps, doctrines de sagesse, ornement d'arts libéraux, élévation de sentiments, douceur de mœurs, tout se retrouve à Paris. L'Égypte, Athènes, et quelque cité que ce soit qui jamais ait fleuri par les sciences, cèdent la suprématie à celle-ci, en comparant les individus qui allaient chercher dans leur sein la science terrestre avec ceux qui demandent à Paris la science céleste[1]. On y vit, entre autres étudiants, Alexandre II, Grégoire VI, Célestin II, Léon IX, Étienne IX, Urbain II.

Mais avant qu'elle eût atteint cette gloire, avant qu'elle eût reçu de Philippe-Auguste les priviléges d'université, avec l'exemption pour son chef de la juridiction royale, avant que les différends qui s'élevèrent entre elle et le chancelier de l'Église de Paris lui eussent valu de la part du légat pontifical, Robert de Courçon, ses premiers règlements, avant que cet éclat et cette organisation l'eussent constituée par la force de son mérite le type des autres universités de France[2], l'Université de Paris, comme toutes les autres écoles, dut passer de l'état purement scolaire à l'état vraiment scientifique et donner à ce qui n'était d'abord dans son esprit que de simples conceptions la solidité et

[1] Cf. Du Boulay, *Hist. univ. Paris*, t. II, p. 484. — Cantù, *Hist. univ.*, t. IX, p. 453.

[2] Telle est, d'après Alzog (*Hist. univ. de l'Église*), la date de fondation des principales universités en France. Paris, 1206 ; — Toulouse, 1228 ; — Montpellier, 1289; — Lyon, 1300 ; — Cahors, 1332; — Avignon, 1340 ; — Angers, 1364; — Aix, 1409; — Caen, 1433; — Bordeaux, 1441 ; — Valence, 1452; — Nantes, 1463 ; — Bourges, 1465.

l'enchaînement du système. Ce passage, si important de l'enfance à la jeunesse, commença, comme je l'ai dit, dans la personne de Scot Érigène. Avant lui, en effet, on se bornait à peu près au *trivium* et au *quadrivium*, c'est-à-dire, d'une part à la grammaire, la dialectique, la rhétorique, et d'autre part, à l'arithmétique, la géométrie, la musique et l'astronomie. On les appelait les sept arts libéraux, et ce nom était d'une exactitude parfaite, parce que toutes ces connaissances n'étaient qu'artistiques, et nullement scientifiques. La dialectique, qui était la partie centrale de la philosophie, pour ne pas dire la philosophie tout entière, n'était alors que l'art exercitif dont parle Aristote[1]; ce ne fut que plus tard et peu à peu qu'elle agrandit son objet, qu'elle restreignit les questions de mots pour prendre davantage au sérieux les définitions des choses, qu'elle sut se diviser en logique mineure et en logique majeure, et qu'elle devint ce que Rhaban Maur appelait déjà au neuvième siècle *disciplina disciplinarum*, ce que Guillaume de Champeaux appela, au commencement du douzième siècle, la métaphysique, et ce que plus tard on devait appeler la science même de la raison et la philosophie de l'esprit humain[2].

II

Cette synthèse des *écoles*, pendant la première époque de la scolastique, nous a révélé l'état des études plutôt que

[1] *Topiq.*, c. XI, § 1, sq.

[2] Voir M. Ch. de Rémusat, *Abélard*, l. II, t. I, p. 302. — M. Hauréau, *ouvr. cité*, t. I, p. 32. — Fleury, *Hist. ecclésiast.*, IIIe et V^e discours.

l'état des esprits; nous y avons vu l'extérieur de la pensée beaucoup plus que la pensée elle-même, et sous la forme artistique de l'enseignement nous avons à peine saisi la vérité enseignée. Pour combler cette lacune et pour connaître la véritable situation intellectuelle de la France au commencement du douzième siècle, faisons la synthèse des *systèmes* et suivons leur marche progressive sur les différents terrains qu'ils ont traversés.

Les écoles sont le chaos des systèmes, comme les systèmes ne sont souvent que le chaos de la doctrine. Dans les écoles, on étudie séparément les propositions qui se présentent à l'esprit; dans les systèmes, on les unit de manière à les coordonner. Là, ce ne sont que des membres plus ou moins formés; ici, c'est un corps plus ou moins vivant. Plus encore que la lumière physique, la lumière intellectuelle doit, pour nous atteindre, se briser et se réfracter à travers des milieux dont le nombre nous effrayerait, si nous pouvions les compter.

Quand on veut connaître la vérité, non plus seulement par voie indirecte, mais encore par voie directe, on a deux difficultés à résoudre : l'une, tirée de l'objet que l'on cherche à pénétrer; l'autre beaucoup plus importante, tirée du moyen par lequel on pourra pénétrer cet objet. Vaincre la première, c'est poser la science; vaincre la seconde, c'est poser la méthode de la science. De là deux séries d'efforts chez tous les hommes que nous allons rencontrer.

Ce qui frappe tout d'abord dans le mouvement doctrinal de l'époque que nous étudions, c'est que les esprits, tout en étant profondément religieux, construisent des systèmes philosophiques avant de construire des systèmes théologiques. Les deux hommes, en effet, en qui se réfléchit le mieux la vie intellectuelle des penseurs au neuvième et au

dixième siècle, sont Jean Scot Érigène et Gerbert. Or, qu'est-ce que les systèmes de ces hommes, sinon des systèmes essentiellement philosophiques, où la théologie chrétienne, sans être absente, ne se trouve cependant qu'indirectement[1]? Tous deux, pris séparément, sont incomplets; mais pris ensemble, ils se complètent assez bien. Scot Érigène sans Gerbert, c'est la philosophie des êtres suprasensibles; Gerbert sans Scot Érigène, c'est la philosophie des choses matérielles; réunis, ils représentent la philosophie dans son objet complet. Scot Érigène, tout en écrivant sur la *Division de la nature*, est un métaphysicien; Gerbert, tout en écrivant sur le *Rationnel* et le *Raisonnable*, est avant tout un philosophe mécanicien et physicien. Sous un autre point de vue, Scot Érigène est le représentant de la synthèse; Gerbert, celui de l'analyse. Avec le premier, on se trompe souvent et avec un éclat d'autant plus dangereux qu'il rend l'erreur moins visible; avec le second, on est toujours incomplet, parce que, alors même qu'on donne la vérité, on la donne sans beauté et sans grandeur; mais avec les deux on arrive à la vérité parfaite. Par conséquent, rien n'est plus logique et mieux enchaîné que l'apparition successive de ces deux systèmes philosophiques. Sans doute, il est regrettable que Gerbert n'ait pas paru avant Scot Érigène; mais encore cette irrégularité est-elle un enseignement, puisqu'elle nous apprend que la théorie doit être contrôlée par l'expérience et que l'idéal véritable n'a de valeur qu'autant qu'il est conforme au réel.

[1] Florus, prêtre de l'église de Lyon, nous révèle parfaitement le caractère de Scot Érigène, en le dénonçant, *pour des raisonnements purement humains et philosophiques*, *comme érudit et versé dans la science des écoles*. Cf. *Veterum auctorum qui IX° sæculo de prædestinatione et gratia scripserunt opera et fragmenta*, publiés par le président Mauguin, 2 vol. in-4°, t. I, p. 585; Paris, 1650. — Le caractère de Gerbert n'est pas moins évident.

Mais ne nous arrêtons pas à ces aperçus généraux. La mémoire de Scot Érigène nous est arrivée si chargée à la fois d'éloges et d'accusations, que nous ne saurions trop mettre d'ordre dans l'examen critique de ses qualités et de ses défauts[1].

Certainement, Scot Érigène a commis en théologie des erreurs très-graves. Sans être subjectivement hérétique, il a émis sur la prédestination, sur la grâce et sur l'eucharistie, des propositions objectivement hérétiques qui ont attiré sur son livre *de la Prédestination* la condamnation du concile de Valence, en 855, et celle du concile de Langres, en 859, et sur son livre *de la Division de la nature*, la condamnation d'Honorius III[2]. — Il avait le défaut, si grave en philosophie, de laisser l'imagination prendre le devant sur la raison. C'est ce défaut, en effet, qui lui fit tant dédaigner la dialectique[3], qui l'inclina si souvent à des synthèses beaucoup trop prématurées, et lui fit exprimer des conséquences dont les principes avaient été à peine discutés dans son esprit. Sans avoir le dédain du raisonnement, il n'en avait pas assez l'usage ; et tout en repoussant les systèmes

[1] Cf. *De divisione naturæ*, Περὶ φύσεως μερισμοῦ, publié à Oxford en 1681. —*De prædestinatione*, publié en 1650.—Ses ouvrages intitulés : *De visione Dei, De egressu et regressu animæ ad Deum, De corpore et sanguine Domini*, sont perdus.— Sur Scot Érigène, voir aussi Migne, *Patrolog. curs.*, t. CXXII, Paris, 1853 ; Peder Hyort, *Jean Scot Erigène* ou *Origine d'une philosophie chrétienne et de sa destination sainte*, Copenhague, 1823 ; Staudenmayer, *Jean Scot Erigène et la science de son temps*, Francfort, 1824 ; *Jean Scot Erigène*, par M. Saint-René Taillandier.

[2] D'après Alzog, *Histoire de l'Eglise catholique*, § 205, il n'admet dans l'eucharistie « qu'un symbole pieux, une commémoration solennelle. » — Cf. *Epist. Ascelini ad Bereng.*, apud Mansi, t. XIX, p. 775 ; Joann. Scoti *opera*, éd. Floss, p. 140-141. — On lit dans la savante Introduction aux *Œuvres* de saint Denis l'Aréopagite, par M. Darboy, Paris, 1845, p. 146 : « Que Scot Érigène ait franchi, par quelques expressions du moins, les limites de l'orthodoxie... et qu'il faille en conséquence tenir ses œuvres pour suspectes, c'est ce que nous ne songeons pas à contester. »

[3] M. Hauréau, *ouvr. cité*, t. I, p. 32.

néoplatoniciens d'Alexandrie, il en subissait trop l'influence. De là une grande infirmité de raison à côté d'une grande vigueur d'intelligence. Par l'intelligence, il est souvent profond; par la raison, il est plus souvent superficiel, quoique toujours original. C'est ainsi que la fameuse division des êtres en quatre catégories, par laquelle il ouvre son livre *de la Division de la nature*[1], n'est pas seulement obscure et discutable, mais encore inféconde. — Enfin, là même où il est dans le vrai et le sublime, il manque de précision; on dirait qu'il se complaît dans le vague et qu'il préfère les simples aperçus, comme s'il devait trouver du vide et de la tristesse dans les vues face à face. Il admet le réalisme, mais un réalisme qui, tout en étant plus affirmatif que dans les temps qui suivirent la mort de Boëce (524), ne pressent pas toutes les graves questions qu'il porte dans son sein[2].

Tels sont, si je ne me trompe, les défauts de Scot Érigène. Toutefois, comme l'a fort bien dit M. de Gérando, « l'apparition d'un tel homme, à une telle époque, est, à tous égards, un phénomène extraordinaire; on croit rencontrer un monument de l'art debout au milieu des sables du désert[3]. » Si nous le jugeons d'après la place extérieure qu'il occupe dans le monde, nous ne trouvons en lui qu'un chef de l'École palatine sous Charles le Chauve; mais si nous le jugeons d'après sa vie intellectuelle, nous découvrons l'auteur du premier système philosophique qui ait

[1] « Videtur mihi divisio naturæ per quatuor differentias quatuor species recipere, quarum prima est quæ creat et non creatur, secunda quæ creatur et creat, tertia quæ creatur nec creat, quarta denique quæ neque creatur neque creat. » *De divis. naturæ.* — Voir le rapprochement curieux que Cantù (X, 485) fait de ce passage avec la Karika, d'après Colebrooke.

[2] M. Saint-René Taillandier, *Scot Erigène*, p. 210-216.

[3] M. de Gérando, *ouvr. cité*, t. IV, p. 353.

paru au moyen âge[1]. Avant lui, la philosophie n'est qu'un mélange, pour ne pas dire un amalgame, de l'antiquité, du christianisme et de la barbarie : c'est lui qui essaye le premier de mettre de l'ordre dans cette confusion. Alzog, le comparant aux temps antérieurs, va jusqu'à dire qu'il fut « le premier en Occident *et le seul pendant trois siècles* qui, outre-passant les limites de la logique et de la dialectique, posa les bases métaphysiques d'un système de philosophie sévèrement coordonné[2]. » Et en effet, dans son livre *de la Division de la nature*, il étudie le monde, Dieu, les causes primordiales, le monde visible, l'homme, le retour de la création en Dieu et la vie future ; il cherche à définir la nature et l'essence des êtres, à pénétrer dans la notion même de l'*être*, à se faire du plan de Dieu dans la création une idée plus vaste qu'exacte. Suivant lui, l'essence suprême se communique par une suite de participations : d'abord elle se transmet aux causes primordiales qui sont les prototypes, et leur donne l'être ; puis elle descend par ces mêmes causes sur l'universalité de leurs effets, passant des choses supérieures aux choses inférieures, jusqu'à ce que tous ces êtres participés rentrent dans l'être-principe par une déification qui, en perfectionnant tout, ne détruit rien. Un tel système, dans un homme du neuvième siècle, indique une puissance spéculative considérable. Ne voit-on pas, dans les horizons qu'il nous découvre, comme l'aube blanchissante des idées qui devaient surgir si énergiquement dix siècles plus tard? « Scot Érigène, dit un écrivain allemand, ne contient pas seulement les germes de la philo-

[1] Cantù, *Hist. univ.*, t. X, p. 485 : « Tous ces scolastiques (Alcuin, Rhaban Maur, etc.) créèrent des écoles, non des systèmes ; ce fut, au contraire, un système et non une école que fonda Jean Scot. »

[2] *Histoire de l'Église*, § 203.

sophie actuelle, ce sont les mêmes principes très-clairement exprimés. Toute la philosophie de Schelling repose sur cette idée que, dans l'intuition intellectuelle, sans laquelle il n'y a point de connaissance, l'objectif et le subjectif s'identifient. Ce principe qui ne peut être prouvé, car il est le fondement de toute connaissance et de toute preuve, est la base et la clef de la science. La pensée, dit Hegel, est ce qu'il y a d'essentiel chez l'homme. Scot Érigène dit : *Cognitio intellectualis est essentia*[1]. » « On ne peut méconnaître, en effet, ajoute M. Saint-René Taillandier, l'aptitude métaphysique de Jean Scot, et il est certain que sa pensée a des élans soudains qui le conduisent très-haut. Mais ne confondons pas les temps. Ces principes, que nous croyons reconnaître chez lui et que nous comparons avec une métaphysique toute moderne, il les devine plutôt qu'il ne les découvre; il les entrevoit vaguement et il y aspire plutôt qu'il ne les possède. En cherchant bien, je rencontre encore dans le *de Divisione naturæ* un passage qu'on pourrait rapprocher des principes de la philosophie hégélienne. Cette logique de l'infini sur laquelle Hegel fonde tout son système et qui consiste à trouver un terme supérieur dans lequel s'évanouissent les antithèses que pose la pensée finie, il semble qu'il y en ait quelques traces dans Scot Érigène. L'ancienne logique, dit Hegel, ne convient qu'au monde fini. Elle oppose, par exemple, deux choses contradictoires : de ces deux choses il faut choisir l'une et rejeter l'autre. Mais dans le domaine de l'infini il n'est pas permis d'opposer et d'isoler deux conceptions de la pensée. Si vous mettez en face l'un de l'autre deux principes qui s'excluent, vous n'êtes plus dans le domaine de l'absolu ; toute opposition, toute exclusion suppose nécessairement le

[1] *Die Lehre vom göttlichen Ebenbilde in Menschen.* Tübingen, 1830.

monde des choses finies. Si vous opposez l'infini au fini, et si vous les isolez l'un de l'autre, vous formez un infini limité, c'est-à-dire un faux infini ; et ce fini lui-même, si vous l'isolez aussi, vous lui donnez une existence indépendante, c'est-à-dire une existence nécessaire, et le voilà qui se change en infini. Il ne faut donc pas isoler ces termes, il faut, au contraire, les unir inséparablement en les déduisant l'un de l'autre, et chercher leur conciliation dans un terme supérieur. C'est là un principe sur lequel Hegel se fonde sans cesse, et qui lui a révélé toute une dialectique nouvelle. Scot Érigène soupçonne peut-être quelque chose d'assez semblable, lorsque, cherchant le nom qui convient à Dieu, il dit que ces noms : Éternité, Essence, etc., ne peuvent lui être donnés, parce qu'ils supposent un terme contraire, un terme opposé, et qu'il ne peut y avoir d'oppositions dans le domaine de l'absolu. S'appuyant sur cette idée, il remonte, comme Hegel, jusqu'au Rien, qui est l'être par excellence, l'être indéterminé, et c'est là encore une analogie avec la doctrine du philosophe de Berlin[1]. »

Toutefois, une grave accusation pèse sur la doctrine de Scot Érigène. Alzog déclare qu'il nie la distinction entre Dieu et le monde[2]. M. Hauréau dit expressément qu'il est « arrivé au panthéisme le plus sincère, le plus patent[3]. » M. Rousselot, tout en maintenant qu'il a défendu la liberté humaine, en fait un panthéiste formel[4]. M. Guizot est du même avis, s'appuyant sur ce que Scot Érigène est un représentant de la philosophie alexandrine[5]. Ces autorités sont

[1] M. Saint-René Taillandier, *ouvr. cité*, p. 269-271.
[2] *Histoire de l'Eglise*, § 203.
[3] *Ouvrage cité*, t. I, p. 117.
[4] *Ouvrage cité*, t. I, p. 54-59.
[5] M. Guizot, *Histoire de la civilisation en France*, t. II, p. 390, 7e édit. Paris, 1859.

graves assurément ; mais sont-elles décisives sur ce sujet ? Je me permets de ne pas le croire, et voici mes raisons :

Il est certain que du cinquième au treizième siècle il y a chez la plupart des Pères un style qui quelquefois ne sait pas rester purement mystique et s'entache de panthéisme, quoique leur idée et leur intention soient nettement chrétiennes. Cela tient aux manuscrits de l'école d'Alexandrie, qui étaient à peu près les seuls répandus alors. Saint Denis, par exemple, enseigne que c'est une violence d'amour qui a mis Dieu en extase, l'a fait *comme* sortir de lui-même, et l'a *comme* versé dans la création ; ailleurs il dit expressément que « l'être de toutes choses est ce qui y reste de la divinité. » Un esprit profond l'a remarqué : « Entre la forme dont saint Denis revêt ses explications du dogme catholique et la forme sous laquelle les alexandrins cachèrent quelques vérités, beaucoup d'erreurs et une foule de choses inintelligibles, il se rencontre vraiment une similitude frappante. C'est ce que manifeste la confrontation du *Livre des noms divins* avec les *Ennéades* de Plotin, et avec les *Traités* et *Commentaires* que nous a laissés Proclus [1]. » Scot Érigène qui a traduit du grec en latin les ouvrages de saint Denis, n'a pas su écarter de son style les alliages et les inexactitudes. Mais de ce que son style est panthéiste en quelques endroits, résulte-t-il que son idée, elle aussi, soit panthéiste ? Nullement. Et en effet, que de fois Scot Érigène n'appelle-t-il pas Dieu *créateur* et ne se sert-il pas du mot *créatures* pour désigner les choses qui sont en dehors de Dieu ! Lorsqu'il dit que Dieu seul est l'être, n'entend-il pas parler de l'être absolu, de l'être *simpliciter ?* Lorsqu'il enseigne que les créatures ne sont pas par elles-mêmes des êtres, ne

[1] M. Darboy, Introduction aux *Œuvres* de saint Denis l'Aréopagite, p. 136.

veut-il pas dire que ce qui fait qu'elles sont, c'est uniquement leur participation avec l'être simplement dit? Saint Bernard ne dit-il pas, dans un style semblable : « Dieu est l'être de toutes choses, non que toutes choses soient la même chose que lui, mais elles sont de lui, en lui et par lui : celui-là donc qui a créé toutes choses est l'être même des choses qu'il a créées, mais il est de telle sorte l'être des êtres qu'il en est le principe et non la matière [1] ? » Ne pourrait-on pas retrouver dans saint Thomas d'Aquin lui-même des passages semblables à ceux-ci, sinon dans les mots, du moins dans l'idée : « Toutes les choses qu'on dit être sont des images de Dieu (*theophaniæ*).... Tout ce qu'on sent et comprend n'est autre chose qu'une apparition de ce qu'on ne voit point, une manifestation de ce qui est caché, une voie ouverte vers l'intelligence de ce qu'on ne comprend point, un nom de ce qui est ineffable, un pas vers ce qu'on ne peut atteindre,... une forme de ce qui n'a point de forme [2]... On ne peut rien concevoir dans la création, si ce n'est le Créateur, qui seul est vraiment. Rien, hors de lui, ne peut être qualifié légitimement d'essentiel : car toutes choses, venant de lui, ne sont rien de plus, en tant qu'elles sont, qu'une certaine participation à l'être de celui qui seul ne vient d'aucun autre et subsiste par lui-même [3]? » Du reste, Mathieu de Westminster, chroniqueur anglais du treizième siècle, n'a-t-il pas assuré qu'on avait dénaturé ses écrits [4]? Malgré les attaques dont il fut l'objet, les moines

[1] S. Bernard, *in Cantic*, IV.
[2] *De divisione naturæ*, lib. III, c. IV.
[3] *Ibid.*, lib. II, c. II.
[4] Voir, sous la date de 883 (*Recueil de Mauguin*, t. I, p. 106) : « Il faut l'excuser sur certains sujets dans lesquels il s'est écarté de la route des Latins, car il avait toujours les yeux fixés sur les Grecs ; aussi a-t-il été jugé hérétique par quelques-uns. Un certain Florus a écrit contre lui... Il a condamné les écrits de Jean *en les dénaturant*. »

de l'abbaye où il mourut ne l'ont-ils pas enterré à la gauche même de l'autel ?

Enfin, qu'il nous soit permis de fortifier notre opinion de ces belles pages de M. Saint-René Taillandier : « Saint Grégoire de Nysse, saint Denis l'Aréopagite, Maxime le Confesseur, lui transmettent bien des idées d'Alexandrie, et il peut sembler que Jean Scot soit le dernier représentant de l'esprit néoplatonicien au sein de l'Église, loin d'être l'inaugurateur d'une époque nouvelle, de l'époque germanique. Mais non, il est beaucoup moins mystique que Plotin et Proclus ; il est beaucoup moins alexandrin que Denis l'Aréopagite, et, aux endroits même où il se rattache le plus à ces maîtres, il y a dans sa philosophie des principes chrétiens qui forment une barrière entre sa doctrine et les leurs. Quand il parle de l'union dernière avec Dieu, de la déification de l'âme, il s'applique toujours, ce que néglige l'Aréopagite, à maintenir la permanence de la personne humaine au sein de l'âme divine qui la reçoit et l'embrasse. On a pu remarquer les comparaisons qu'il emploie pour faire comprendre cette ineffable union, ces comparaisons du fer qui disparaît dans la flamme, de l'air qui disparaît et pourtant subsiste toujours dans la lueur du soleil qui l'inonde. Quand il proclame l'éternité de la création, il prend le plus grand soin d'expliquer sa pensée, et, en faisant de la création un acte éternel de la divinité, il montre toujours Dieu antérieur au monde, en sorte que, si la création est éternelle, elle n'est cependant pas coéternelle au créateur. C'est ce que dira plus tard Bernard de Chartres. Lorsque, voulant expliquer cet acte de la création, Jean Scot divise la nature (*Divisio naturæ*), c'est-à-dire l'être unique et universel, lorsque de cette division il fait sortir le monde, et que, dans son langage hardi, il parle de la *procession* des

êtres hors de Dieu, il ne dit jamais que la création soit une émanation, il proclame le principe chrétien de la volonté divine ; il s'attache à ce principe, il le développe et arrive à cette conclusion, récemment renouvelée, que la volonté est le fond même de l'essence ; que, pour Dieu, être et vouloir, c'est une même chose. Dans cette volonté, enfin, il voit la bonté, l'amour ; car, si Dieu veut créer ce monde, c'est qu'il est bon, et, ajoute-t-il dans ses bizarres explications qu'il affectionne, *bonus* vient du mot grec βοῶ *crier*, *appeler*, et καλός de καλεῖν, parce que le créateur, dans sa bonté, appelle le monde du néant à l'existence, διὰ τὸ πάντα καλεῖν εἰς οὐσίαν. Enfin, quand il montre ce Dieu, ce courant de l'être et de la vie, traversant toutes choses, animant, soutenant, enveloppant tout, il rappelle sans cesse que jamais il n'y a de confusion entre le Créateur et la créature, et le panthéisme que repoussent ses intentions ne résulte pas non plus de sa doctrine. Il n'est donc pas alexandrin autant qu'il peut le paraître, et au lieu de voir dans son système la dernière tentative, la dernière apparition du panthéisme mystique d'Alexandrie, il serait plus vrai de dire que Jean Scot, ouvrant la scolastique, est nécessairement placé sur les limites de deux mondes, qu'il contient sans doute toute une part et une grande part des doctrines néoplatoniciennes, venues jusqu'à lui à travers les écrivains de l'Église, mais qu'il s'en détache par des idées complétement chrétiennes, et qu'il est ainsi le véritable fondateur de la philosophie du moyen âge [1]. »

Bref, Scot Érigène a clos la philosophie alexandrine et inauguré la philosophie chrétienne [2]. Mais il ne devait pas être seul pour une tâche aussi glorieuse. Quarante-quatre

[1] *Scot Erigène*, IIIe partie, ch. I, p. 190-193.
[2] *Ibid.*, p. 283.

ans après sa mort (886-930), Dieu fit naître un homme qui devait le compléter en philosophie et que nous avons déjà nommé, Gerbert. Autant Scot Érigène ressemblait à Platon, autant Gerbert ressemblait à Aristote. L'un vivait dans l'abstrait, l'autre dans le concret. Si Gerbert composa un traité sur *le Corps et le Sang du Seigneur*, ce fut par accident; de même, s'il écrivit sur la dialectique, ce fut moins pour approfondir cette science que pour faire plaisir à l'empereur Otton III[1]. Son esprit se reportait de lui-même aux sciences naturelles. Aristote ne fit que le fortifier dans son amour pour la vérité exacte. L'Espagne, où l'avait conduit son amour pour l'étude, lui livra les trésors de la langue arabe. Comme Al-Farabi ne mourut que vers 950, peut-être est-il permis de croire que Gerbert connut, sinon la personne, du moins les écrits de cet homme qui forma Avicenne et qui mérita par sa science d'être appelé le second instituteur de l'intelligence. Quoi qu'il en soit, Gerbert acquit des connaissances prodigieuses pour son siècle. Parmi ses ouvrages[2] on remarque son *Traité sur la sphère*, que Trithème appelle « *pulchrum et necessarium opus*, » son *Livre sur la géométrie*, et *les Tables*, où il avait tracé les différentes combinaisons des chiffres. Il composait lui-même des sphères, et on lui attribue l'invention de l'horloge à balancier. Plus grand que Boëce, il peut se tenir à côté d'Albert le Grand. On a dit de lui qu'il surpassa Ptolémée dans la science de l'astrolabe, Alexandre dans l'as-

[1] Voir le *de Rationali et ratione uti*, dédié à l'empereur Otton III.

[2] *G. liber subtilissimus de arithmetica*, — *Abacus*, — *Libellus multiplicationum*, — *de Numerorum divisione*, — *Rithmomachia* (*Combat des nombres*), — *Liber geometriæ artis*, — *Traité sur la composition de l'astrolabe*, — *Traité sur la manière de construire le cadran*, — *Traité sur la sphère*, — *de Rationali et ratione uti*, — *Opuscules*, *Lettres* et *Discours*, publiés par Duchesne en 1636, et traduits du latin par L. Barse. Riom, 1849.

tronomie, et Julius Firmicus dans l'astrologie judiciaire[1]. Ne pourrait-on pas dire, à la vue de ses essais, de ses travaux et de ses découvertes, qu'il devança Bacon? Bacon, sans doute, formula la vraie méthode des sciences naturelles, et nul ne lui ravira cette gloire : mais Gerbert n'a-t-il pas posé, quoique dans une mesure imparfaite, ce que Bacon devait formuler six siècles après lui? Malgré l'assertion d'Ampère[2], nous croyons que le mouvement inventeur dans les sciences peut prendre dans Gerbert sa première date[3]. Si Gerbert eût entendu Bacon s'écrier qu'il faut pousser l'homme aux faits, il eût reconnu dans cette parole sa propre pensée et il y eût applaudi.

Tel est le premier essai sérieux de la philosophie, soit spéculative, soit expérimentale, au moyen âge. Naturellement, en vertu de la double loi de progrès et d'analogie qui gouverne les sciences comme les choses, ce mouvement philosophique dut produire un mouvement théologique correspondant.

III

« La théologie chrétienne, dit M. Guizot, subit dans le cours du neuvième siècle une révolution en général méconnue. Du sixième au huitième siècle, elle avait som-

[1] Voir Vincent de Beauvais, Trithème; *Histoire littéraire de la France*, t. VI, p. 610.
[2] J.J. Ampère, *Histoire littéraire de la France avant le douzième siècle*. Paris, 1839-1840, t. III, p. 310.
[3] Cf. Hœfler, *Papes allem.*, Ire part., p. 85-88. — Hock, *Gerbert et son siècle*. Vienne, 1837, traduit de l'allemand par M. J. M. Axinger, 1859. — M. Maître, *ouvr. cité*, p. 79-80, 232-234, 237 et 246.

meillé, comme la pensée humaine tout entière. On ne voit dans cet intervalle aucune grande question religieuse débattue ; il y a des évêques, des prêtres, des moines, point de théologiens. C'est sous Charlemagne que les débats théologiques recommencent... Toutefois, il y a un abîme entre la théologie des cinq premiers siècles, née au sein de la société romaine, et la théologie du moyen âge, née au sein de l'Église chrétienne, et qui a vraiment commencé au neuvième siècle[1]. » Dans les premiers siècles on raisonnait la foi, maintenant on la parle sans faire autre chose que la délayer. On traite de grandes questions, le culte des images, la nature de Jésus-Christ, la procession du Saint-Esprit, la Trinité, la prédestination, le libre arbitre, l'Eucharistie ; mais rien n'est traité grandement ; on se joue dans les textes des docteurs qui ont précédé, mais on ne songe pas à la pensée qui est la lumière des textes ; on n'examine pas les choses en elles-mêmes, mais dans les mots par lesquels les devanciers les ont exprimées ; on est encore barbare jusque dans les choses de l'esprit, et les meilleures intelligences sont presque toujours étrangères au point de vue philosophique ; on fait des syllogismes çà et là, mais en fermant les yeux sur la majeure et la mineure, comme des gens qui bâtiraient une maison sans s'occuper de la nature des matériaux qu'ils emploient. C'est là le caractère de la théologie scolastique jusqu'à saint Anselme. Pour nous en convaincre, examinons d'une manière plus précise, quoique brève, les efforts qui se sont faits en théologie durant cette période initiale du moyen âge.

On peut distinguer trois phases : d'abord la phase des pures et simples *expositions*, ensuite celle des *discus-*

[1] M. Guizot, *Histoire de la civilisation en France*, t. II, p. 355, 28e leçon.

sions, car la discussion est comme le passage de la simple exposition au système proprement dit; enfin, celle des *systèmes* ou des corps de doctrine. Ces trois phases, parfaitement distinctes en elles-mêmes, ne le sont pas toujours dans l'ordre des temps; mais ce que nous étudions ici, c'est moins l'ordre des temps que l'ordre des choses.

Ceux qui ne firent qu'exposer la théologie furent au neuvième siècle quatre archevêques, saint Remi de Lyon, saint Adon de Vienne, Hincmar de Reims et Rhaban de Mayence, et au dixième deux moines, Remi d'Auxerre et saint Odon de Cluny. Il serait fort peu intéressant de les suivre dans le détail de leurs écrits, de leurs chroniques, de leurs commentaires et de leurs sermons[1]. Qu'il nous suffise de savoir que les deux plus remarquables d'entre eux furent Remi d'Auxerre, dont nous avons déjà parlé, et Hincmar de Reims (806-882), cet homme, d'une activité étonnante, qui sut trouver dans sa vie assez de temps pour assister à trente-neuf conciles, pour entretenir des rapports avec les hommes les plus considérables de son siècle, laisser après lui quatre cent vingt-trois lettres et soixante-dix ouvrages grands ou petits; mais qui fut un homme d'affaires plutôt qu'un homme d'études, qui pensa à tout sans rien creuser, qui déploya un grand esprit de gouvernement, une profonde habileté pratique, mais peu de science théologique, et qui enfin tacha les dernières années de sa vie par la cruauté qu'il exerça dans la mort de Gottschalk.

A côté des esprits qu'une simple exposition satisfaisait, s'élevèrent des esprits plus chercheurs, qui ne craignirent

[1] M. Guizot, *ouvr. cité*, p. 333-334.

pas d'entrer dans les difficultés des choses et de rendre leur vie douloureuse pour jouir d'une plus vive lumière. Tels furent Gottschalk, Ratramne, Scot Érigène dans son traité *sur la Prédestination*, Paschase Radbert, Bérenger, Guitmond et Lanfranc. Toutefois, ces hommes ne discutèrent que quelques points dogmatiques en rapport plus ou moins direct avec les idées philosophiques de leur temps. Les idées métaphysiques les portèrent à approfondir la notion de la prédestination, et les idées expérimentales, développées par les sciences naturelles, dirigèrent leurs réflexions sur l'eucharistie et la transsubstantiation. « Leurs travaux, dit M. Guizot, ne forment point d'ensemble, ne se rattachent à aucune grande idée, à aucun système général et fécond, autour desquels on puisse les grouper ; ce sont des travaux isolés, partiels, assez peu variés, et plus remarquables par l'activité qui s'y manifeste que par leurs résultats[1]. » C'est entre ces deux dogmes de la prédestination et de l'Eucharistie que la théologie d'alors eut tout son flux et son reflux ; à peine avait-on touché l'un qu'on revenait à l'autre avec une nouvelle vigueur. Plus d'une fois des vagues rebelles essayèrent de franchir le grain de sable mystérieux que Dieu avait imposé à leur élan ; cependant la vérité théologique fut maintenue, et si elle ne resta pas cette mer calme, mais nuageuse, des siècles antérieurs, du moins, en devenant agitée, elle devint étincelante ; les mots se polirent sous les coups et montrèrent une signification plus nuancée, les idées elles-mêmes se distinguèrent davantage les unes des autres, et en perdant de leur confusion elles gagnèrent de l'exactitude.

Nous ne sortirons pas de cette époque troublée, sans don-

[1] *Histoire de la civilisation en France*, t. II, p. 335.

ner un hommage et un souvenir à cette fleur de Gandersheim, qui charma le dixième siècle par la pureté de son cœur et la noblesse de son esprit, et l'embauma des parfums si poétiques de sa piété. Elle s'appelait Hrotsvitha, c'est-à-dire Rose Blanche[1], et faisait, avec les docteurs de son temps, un contraste plein de fraîcheur et de sérénité. Dieu sans doute l'a placée sur les derniers confins du dixième siècle (984), pour reposer des discordes, quelquefois cruelles, dont on est témoin en parcourant cette époque.

Cependant, au onzième siècle, les questions se multiplient; les esprits deviennent moins concentrés ; la théologie prend de l'étendue et cherche à se dilater dans les vérités qui touchent à la Trinité, à l'Incarnation, à l'humanité de Jésus-Christ[2] ; l'ardeur de l'étude et le mouvement des croisades augmentent les voyages et les relations entre les différentes écoles ; les sermons, devenus plus fréquents, grâce au zèle de saint Pierre Damien, font naître dans les esprits comme dans les cœurs un besoin plus senti de pénétrer dans l'intérieur de la religion. De là aussi, à la suite de tous ces efforts et de tous ces progrès partiels, le besoin de les recueillir et de les synthétiser dans un système. C'est à l'école du Bec, sous Lanfranc (1042-1089), que cette nécessité se fit remarquer davantage. Jusqu'alors on y avait donné une éducation théologique plutôt qu'une instruction théologique ; la foi y était pieuse, mais peu savante ; les esprits, fatigués des détails, demandaient un maître qui les coordonnât, les rattachât à

[1] Voir Cantù, *Hist. univers.*, t. IX, p. 641, etc. — Migne, *Patrol. Curs.*, 1 vol. — Ch. Magnin, *Théâtre de Kroswitha.* — M. Philarète Chasles, *Revue des Deux Mondes*, 1845.

[2] Cf. Guitmund. archiep. Aversan.: *Confessio de S. Trinitate, Christi humanitate*, etc. Migne, *Patrol. Curs.*, t. CXLIX et suiv.

des principes plus vastes et posât ainsi les bases d'un enseignement vraiment scientifique. C'est sans doute l'activité que Lanfranc déploya dans ce but qui lui valut une réputation européenne[1] et le fit appeler par dom Achery « le phénix des génies et le miracle de son temps[2]. » Cependant, il s'en faut beaucoup qu'il soit digne de cette métaphore. Malgré l'éclat extérieur de sa vie, il n'a laissé que soixante-trois *Lettres* peu intéressantes, un *Commentaire sur saint Paul*, qui n'est qu'un écho assez mal sonore de la tradition patrologique, et un *Traité contre Bérenger*[3] qui, malgré sa valeur, aurait à subir beaucoup de transformations pour devenir un corps de doctrine[4]. C'est son successeur à l'abbaye du Bec et au siége archiépiscopal de Cantorbéry, saint Anselme (1033-1109), qui devait avoir la gloire de poser dans le moyen âge le premier système de théologie chrétienne.

Effectivement, lorsqu'on étudie les ouvrages de saint Anselme[5], on y découvre un plan complet, sinon dans ses détails, du moins dans son ensemble. — D'abord, c'est Dieu qui nous est montré. Nous voyons son existence et ses attributs dans le *de Divinitatis essentia monologium*

[1] « Fama illius peritiæ in tota ubertim innotuit Europa. » Orderic Vital, *Histoire ecclésiastique*, ad ann. 1069.

[2] « Ingeniorum phœnix suæque ætatis miraculum. »

[3] *De Corpore et sanguine Domini.* Voir Bérault-Bercastel, *Histoire de l'Église*, t. XIX, col. 822. — Voir ses ouvrages dans Migne, *Patrol. curs.*, t. CL.

[4] Toutefois il forma à l'abbaye du Bec une bibliothèque qui ne renfermait pas moins de 160 volumes. Voir le Catalogue des manuscrits de l'abbaye du Bec au douzième siècle, publié par M. Ravaisson, *Rapports sur les bibliothèques des départements de l'Ouest.* Paris, 1841, in-8, p. 375 et suiv. — Cf. *Lanfranc, Notice biographique, littéraire et philosophique*, par M. A. Charma. Paris, 1849, p. 98 et 145. — M. Ch. Jourdain, *la Philosophie de saint Thomas d'Aquin.* Paris, 1858, t. I, p. 7.

[5] Cf. Dom Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés*, etc., t. XIV, ch. I. — Migne, *Patrol. curs.*, t. CLVIII et CLIX.

et dans le *Proslogium seu colloquium de Dei existentia;* puis sa vie intime, la génération du Verbe et la procession du Saint-Esprit, soit dans le traité général *de Fide Trinitatis*, soit dans le traité spécial *de Processione Spiritus Sancti contra Græcos* (vingt-neuf chapitres). — Ensuite il traite de l'Ange, ainsi que de l'Homme considéré dans ses éléments principaux : c'est l'objet du *Dialogus de veritate*, du *Dialogus de libero arbitrio*, du livre *de Voluntate*, du livre *de Originali peccato*, et enfin du traité de la *Chute du diable*. De là, s'élevant au Médiateur, il nous le fait connaître dans le traité *de Incarnatione Verbi*, dans le *Cur Deus homo* et dans le *Liber de conceptu Virginali*. — Enfin, cherchant à pénétrer les moyens par lesquels l'homme, uni au Médiateur, peut atteindre à Dieu, il indique d'abord la coopération à la grâce dans son *Traité de la concorde de la prescience, de la prédestination et de la grâce avec le libre arbitre*, ensuite la réception des sacrements qu'il ne touche que faiblement dans le traité *du Pain azyme et du pain fermenté* et dans le traité *des Mariages entre parents*, enfin la pratique des vertus qui est le but de ses *Homélies* et de ses *Méditations*.

Tel est le plan de saint Anselme, plan magnifique et digne du génie qui l'a conçu. Toutefois, si ce plan est à peu près complet dans son objet, le point de vue auquel s'est placé saint Anselme pour le tracer et l'exécuter, est loin d'être complet. Saint Anselme avait un esprit essentiellement métaphysique, qui se résume tout entier dans les preuves qu'il a données de l'existence de Dieu et qui, aux yeux de leurs défenseurs, constituent son titre à l'immortalité. Tout ce qu'il regardait, il le voyait à travers une lumière abstraite ; il aimait à apercevoir les dogmes jusque dans les faits, et les choses pratiques elles-mêmes deve-

naient spéculatives sous ses regards. C'est ce qui donna à son système un caractère purement dogmatique et conséquemment incomplet.

Pour combler cette lacune, parut à côté de saint Anselme un homme qui lui ressemblait par la sainteté et l'énergie, mais qui en différait par la tournure de l'esprit. Hildebert, cet homme admirable qui, pendant trente-sept ans, illustra l'épiscopat français sur les siéges du Mans (1097-1126) et de Tours (1126-1134), et sut défendre son pays contre le roi d'Angleterre avec un courage qui lui valut les honneurs d'un douloureux emprisonnement, était un des esprits les plus élégants et les plus gracieux de son siècle. Il y avait dans son âme un mélange de vigueur et de tendresse, d'austérité et de douceur, qui donnait à sa physionomie un charme d'une délicatesse ravissante et qui ne semble lui avoir fait prendre en horreur ni les hommes ni les choses de ce monde. Pendant que saint Anselme laissait son esprit se plonger dans la métaphysique de la théodicée, Hildebert épanchait les flots de son imagination dans des poésies que la postérité a conservées sous le nom de *Carmina*[1], s'occupait de zoologie, étudiait les animaux terrestres[2], envoyait à ses amis des lettres où il savait rendre présents son cœur et son esprit, écrivait la vie de quelques saints[3] et surtout composait des ouvrages sur la morale chrétienne. C'était le côté moral des choses qui le frappait davantage ; et quoique passionné pour le vrai, peut-être

[1] Cf. Dom Ceillier, *ouvr. cité*, t. XIV, ch. XVIII, § 4.—J. J. Ampère, *Histoire littéraire de la France avant le douzième siècle*, t. III, ch. XXI.

[2] Cf. *Histoire littéraire de la France*, par les bénédictins de Saint-Maur, t. VII, p. 134.

[3] Voir *Vie de sainte Marie d'Égypte*, imprimée dans Bollandus au tome Ier d'avril; *Vie de saint Hugues, abbé de Cluny*, au tome III du même mois; *Vie de sainte Radegonde, reine de France*. Cf. Dom Mabillon, *Analecta*, Dom Beaugendre, Dom Ceillier, *ouvr. cité*, p. 217 et 224.

le beau et le bien avaient-ils à ses yeux des charmes plus séduisants. Les titres de ses principaux ouvrages suffisent pour nous montrer en lui un moraliste; car outre son *Traité théologique* et ses *Sermons*[1], il composa une *Philosophie morale de l'honnête et de l'utile*, un livre intitulé : *De la plainte et du combat de la chair et de l'âme*, un autre : *Sur les quatre vertus de la vie honnête*, une *Application morale de l'Ancien Testament*, et un dernier livre ayant pour titre : *Lamentation de l'âme pécheresse.* Tous ces ouvrages sont remplis, comme ses lettres, de ce parfum de loyauté et d'affabilité qui ne s'échappe que des âmes vraiment grandes. Aussi tolérant qu'orthodoxe, il savait, en repoussant les erreurs de Bérenger, se souvenir qu'il l'avait eu pour maître et rester plein d'estime pour sa personne. Quand il songeait à lui-même, la première chose qui lui venait à l'esprit, c'était son devoir, et quand il pensait aux autres, c'était pour attacher tout d'abord sa pensée à leurs droits. C'est ainsi que, d'une part, il couchait sur la dure, portait le cilice, se nourrissait sobrement, veillait souvent, et que, d'autre part, il envoyait, sans aucune malice, mais par une condescendance purement gracieuse, un éventail à un de ses amis, évêque ou prêtre, pour chasser les mouches pendant la célébration des saints mystères[2]. En un mot, Hildebert représentait la sagesse pratique, comme saint Anselme la sagesse spéculative.

Mais la théologie n'est pas seulement dogmatique et morale, elle implique encore une troisième branche, la discipline. Or, à cette même époque, vivait un autre saint évêque, Yves de Chartres (1040-1115). Esprit éminemment positif, il faisait porter tous ses travaux, non plus

[1] Cf. Dom Ceillier, t. XIV, ch. XVIII, § 2 et 3, n° 6.
[2] Hildeb., *Epist. II.*

seulement comme Hildebert sur les principes de la morale, mais sur leurs applications les plus détaillées ; nullement législateur, il était canoniste et casuiste. Son regard méthodique aimait à se fixer sur les lois et à les coordonner d'après leur véritable sens. Son goût pour l'exactitude, même extérieure, le faisait s'appliquer non-seulement à l'étude des grandes lois sociales de l'Église, mais encore à celles des préceptes purement cérémoniels. La collection de ses *Lettres* [1] le témoigne d'une manière évidente, ainsi que son *Micrologue ou observations sur les rites et les offices ecclésiastiques* [2], et surtout sa *Panormie* et son *Décret*. Sa *Panormie* est un corps de toutes les règles du droit ecclésiastique ; elle comprend trois parties [3]. Le *Décret*, divisé en dix-sept parties, traite, au point de vue de la jurisprudence surtout, de la foi, de l'Eucharistie, de l'Église, de l'observation des fêtes, de l'Écriture, des conciles, de la primauté du pape, des droits des primats, des métropolitains et des évêques, de la vie des clercs, des moines et des religieuses, des mariages légitimes, des vierges, des veuves, des crimes, de l'excomunication juste ou injuste, des pénitences, des devoirs des laïques et de la manière de les juger. « J'ai rassemblé en un corps, dit-il lui-même, les extraits des règles ecclésiastiques, partie des lettres des pontifes romains, partie des actes des conciles, partie des traités des Pères orthodoxes et des constitutions des rois catholiques, afin que celui qui ne peut avoir à la main les écrits d'où j'ai tiré ces extraits, puisse du moins trouver ici ce qui lui paraîtra utile pour sa cause [4]. » Il est donc manifeste

[1] Yves de Chartres a laissé 292 lettres. Voir Dom Ceillier, *ouvr. cité*, t. XIV, ch. VIII, § 3, p. 99-125.
[2] *Ibid.*, § 4, p. 125-129.
[3] *Ibid.*, § 2, p. 98-99.
[4] *Yvon. Decret.*, *in prolog.*, p. 1.

qu'Yves de Chartres a mérité, par ce véritable code de jurisprudence, d'être compté parmi les auteurs de systèmes au onzième siècle.

Ces trois systèmes contribuèrent singulièrement, quoique dans des manières différentes et des mesures inégales, à formuler un quatrième système, le système de théologie mystique. La scolastique et la mystique, en effet, sont, comme l'a dit Alzog, deux formes particulières de l'esprit humain. Elles sont nées d'un seul et même effort de l'esprit, qui se manifesta sous deux faces diverses, en s'appliquant soit à la claire perception, soit au sentiment profond des choses [1]. La mystique devait donc croître en proportion de la scolastique et passer à peu près par les mêmes phases. Tant que la scolastique ne fut qu'une dispute et qu'un essai de système, la mystique ne fut qu'un ensemble d'aspirations vagues et d'élans plus ou moins réglés. Lorsque la scolastique se formula sous le triple effort du génie d'Anselme, d'Hildebert et d'Yves de Chartres, la mystique, elle aussi, sentit le besoin d'avoir un ensemble de principes sérieux, pour mettre une sagesse plus calme dans son ardeur et une lumière plus désintéressée au milieu de ses flammes. Les ouvrages de saint Denis l'Aréopagite, traduits du grec en latin, par Scot Érigène, à la prière de Charles le Chauve, n'avaient fait, à ne consulter que l'histoire, qu'enthousiasmer les cœurs et les plonger dans des rêves mystiques d'où l'idée claire était trop souvent absente : mais lorsque saint Anselme, Hildebert et Yves de Chartres firent passer la théologie scolastique de l'état de discussion à l'état de système, alors deux hommes parurent qui tentèrent le même effort en faveur de la théologie mystique, le B. Odon de Cambrai

[1] Alzog, *Histoire de l'Eglise*, § 252, t. II, p. 415, 3e édit. Paris.

et l'abbé Rupert. — L'un, d'abord écolâtre à Toul, puis professeur à Tournai, s'était retiré de l'enseignement pour se faire chanoine régulier (1092), ensuite moine à l'abbaye de Saint-Martin (1095), en attendant que son mérite le fît élever sur le siége épiscopal de Cambrai (1105). Son austérité, parfois insuffisamment contenue comme tout ce qui ne sait pas se soustraire à l'empire de la réaction, lui fit renoncer à la poésie[1] et à la dialectique[2], pour ne plus écrire que sur les choses saintes[3]. Et l'esprit qui le guidait dans ses écrits le guidait aussi dans ses actions : lorsqu'il était écolâtre, il était envers les étudiants, même pour la discipline extérieure, d'une telle rigidité, qu'il ne leur permettait ni de tourner la tête, ni même de dire une parole à voix basse en allant à l'église ; lorsqu'il devint abbé de Saint-Martin, il traita les religieux plus sévèrement encore qu'il n'avait traité les étudiants de Toul et de Tournai. — Rupert, abbé du monastère de Tuy (1120), eut une vie peut-être moins active, mais plus studieuse. L'Écriture sainte et les choses pieuses occupaient tous ses instants[4]. Et encore, non content de restreindre l'objet de ses études, il se bornait à ne les considérer que sous l'aspect mystique : « Il est

[1] Il composa un poëme sur *la Guerre de Troie* (Mabill., *Annal.*, t. V, p. 651).

[2] Il composa ensuite trois ouvrages de dialectique : *Le Sophiste* (Spicil., t. XII, p. 361), le livre des *Complexionum* et le livre *de l'Être et de la Chose*.

[3] Ses principaux ouvrages sont : *Expositio in canonem missæ; de Peccato originali, Disputatio de adventu Christi, de Blasphemia in Spiritum Sanctum, de Canonibus Evangeliorum, Homilia duplex de villico iniquitatis.* Cf. *Histoire littéraire de la France*, t. IX, p. 594. — Migne, *Patrol. curs.*, t. CLX, col. 1039, etc.

[4] Voir ses *Commentaires* sur la Genèse, sur saint Matthieu, sur l'Évangile selon saint Jean, sur l'Apocalypse, sur les douze Prophètes, sur le Cantique, sur Job, sur l'Ecclésiaste; ses *Traités de la méditation de la mort, des offices divins, de la victoire du Verbe de Dieu;* ses *Observations sur la règle de saint Benoît.*

rare, en effet, nous dit Dom Ceillier, qu'il approfondisse le sens littéral de l'Écriture ; le mystique et le moral étaient plus de son goût[1]. » — Mais le cœur est plus difficile à saisir et à régler que l'esprit : l'esprit cherche naturellement l'enchaînement des idées, et trouve sa liberté dans la coordination des systèmes, tandis que le cœur ne croit trouver que l'asservissement dans les formules destinées à modérer ses ardeurs. Aussi le progrès de la théologie mystique est-il beaucoup plus lent que celui de la théologie scolastique. Odon et Rupert n'ont fait que préparer la solution des difficultés ; leurs écrits ne sont que des essais ; et ce n'est que dans Guillaume de Champeaux et l'abbaye de Saint-Victor que nous trouverons des lignes plus accusées et plus franches, des principes plus nets et mieux formulés, des germes féconds d'une piété qui, pour n'être ni défectueuse ni excessive, n'en sera que plus vraie et plus délicate.

IV

Or, pendant que la théologie se développait dans ses différentes branches, la philosophie, fatiguée de l'inaction dans laquelle elle était ensevelie depuis Scot et Gerbert, se préparait à donner au monde un nouveau déploiement de ses forces. Ce qui devait être l'occasion de ce déploiement était une petite phrase, sur laquelle depuis plusieurs siècles on pensait tout bas et que personne jusqu'alors n'avait osé expliquer sérieusement tout haut[2]. Cette petite phrase est

[1] Dom Ceillier, *ouvr. cité*, t. XIV, ch. XXIII, p. 281-293. — Voir Fleury, l. LXVIII, n° 28.

[2] L'écrit intitulé *Rabanus super Porphyrum* (V. Ms. de Saint-Germain

tirée d'un livre appelé *Isagoge*[1], que Porphyre avait composé pour servir d'introduction à l'étude d'Aristote et que Boëce avait traduit et commenté. La voici :

« Αὐτίκα περὶ γένωντε καὶ εἴδων, τὸ μὲν εἴτε ὑφέστηκεν εἴτε καὶ ἐν μόναις ψιλαῖς ἐπινοίαις κεῖται, εἴτε καὶ ὑφεστηκότα σώματά ἐστιν ἢ ἀσώματα, καὶ πότερον χωριστὰ ἢ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καὶ περὶ ταῦτα ὑφεστῶτα παραιτήσομαι λέγειν· βαθυτάτης οὔσης τῆς τοιαύτης πραγματείας, καὶ ἄλλης μείζονος δεομένης ἐξετάσεως. »

« *Mox de generibus et speciebus illud quidem sive subsistant sive in solis nudis intellectibus posita sint, sive subsistentia corporalia sint an incorporalia, et utrum separata a sensibilibus an in sensibilibus posita et circa hæc consistentia, dicere recusabo : altissimum enim negotinm est hujusmodi, et majoris egens inquisitionis.* »

« *Je ne rechercherai point si les genres et les espèces existent par eux-mêmes ou seulement dans l'intelligence, ni, dans le cas où ils existeraient par eux-mêmes, s'ils sont corporels ou incorporels, ni s'ils existent séparés des objets sensibles ou dans ces objets et en faisant partie : ce problème est trop difficile et demanderait des recherches plus étendues*[2]. »

Les trois questions renfermées dans cette phrase si courte et si simple ont été la matière de ce fameux débat qui a rempli tant de siècles sous le nom d'Universaux. Cette question, « sur laquelle, dit Jean de Salisbury, le monde en travail a vieilli, pour laquelle il a été consumé plus de temps

des Prés, n° 1310, à la Bibliothèque impériale, fol. 86-fol. 100) n'est qu'une glose qui répète le texte sous une autre forme, mais ne l'explique pas.

[1] Πορφυρίου Εἰσαγογή.

[2] Traduction de M. Cousin, *Fragm.*, *Phil. du moyen âge*, p. 68.

que la maison de César n'en a usé à gagner et à régir l'empire du monde, pour laquelle il a été versé plus d'argent que n'en a possédé Crésus dans toute son opulence[1], » cette question, dis-je, a été jugée fort différemment, indépendamment des trois grandes réponses qui y ont été faites. Quelques esprits, d'autant plus enclins à la moquerie qu'ils sont moins aptes à la réflexion, l'ont traitée avec légèreté, comme s'il se fût agi d'une simple question de mots[2]. Mais les hommes sérieux sont d'un avis tout opposé. Cantù dit « qu'elle constitue le problème fondamental de la philosophie, problème qui varie selon le temps, mais qui reste inévitable[3]. » M. Rousselot enseigne qu'il y a « au fond de la querelle des universaux une question sérieuse, la question par excellence, la plus difficile et sur laquelle pose toute philosophie[4]. » M. Cousin va jusqu'à dire que « c'est là le problème même de la philosophie[5]. Les expressions de ce problème, ajoute-t-il, varient suivant les diverses époques de la philosophie et de la civilisation. Les données en sont plus ou moins nettement posées, les conséquences en sont plus ou moins rigoureusement développées ; mais ce problème est toujours celui qui, à toutes les époques, tourmente et féconde l'esprit humain, et, par les diverses solutions qu'il soulève, engendre toutes les écoles. Il se teint en

[1] *Metalogicus*, Paris, 1610.

[2] C'est ainsi que, dans les *Mémoires de Trévoux* (novembre 1738), p. 2237, le Père Merlin fait de la question des universaux « une jouxte fameuse où deux champions scolastiques se mesuraient avec appareil et se poussaient des bottes métaphysiques qui intéressaient tout ce qu'il y avait de savants et de plus honnêtes gens dans Paris. On s'aperçut à la fin, quoique bien tard, que c'était une pure question de mots, et les différents partis eurent honte de se contredire en pensant de la même façon et de se battre étant d'accord. »

[3] Cantù, *Hist. univers.*, t. X, p. 490.

[4] M. Rousselot, *Etudes sur la philosophie du moyen âge*, t. III, p. 326. Voir aussi t. I, p. 15.

[5] M. Cousin, *Fragm.*, *Philosophie du moyen âge*, p. 70.

quelque sorte de toutes les couleurs du temps où il se développe ; mais partout il est le fond duquel partent et auquel aboutissent les recherches philosophiques. Il a l'air de n'être guère qu'un problème de psychologie et de logique, et, en réalité, il domine toutes les parties de la philosophie, car il n'y a pas une seule question qui, dans son sein, ne contienne celle-ci : tout cela n'est-il qu'une combinaison de notre esprit, faite pour nous, à notre usage, ou tout cela a-t-il, en effet, son fondement dans la nature des choses ? » Paroles très-vraies qui ne sont que l'explication du mot de Porphyre : « *Altissimum negotium est hujusmodi.* »

Le problème des *Universaux* est grand, non-seulement parce qu'il « a concouru, comme l'a dit un penseur de ce siècle, à nous faire notre grande métaphysique moderne[1], » mais encore parce qu'il implique, outre des questions sur la substance matérielle et sur la substance spirituelle, qui sont restées dans l'ombre malgré leur gravité, une question beaucoup plus grave encore, dont tous les débats qui ont rempli la philosophie allemande en ce siècle ne sont que l'écho, à savoir, la question même du passage du subjectif à l'objectif ; question aussi périlleuse qu'immense, et dont la solution repose dans ce point précis et difficile qui sépare le scepticisme et le panthéisme, et qui concilie par un procédé éclectique tout ce qu'il y a de vrai dans le nominalisme, dans le réalisme et dans le conceptualisme. On a reproché à l'école française de faire l'histoire de la philosophie plutôt en philosophe qu'en historien, et de juger les anciens avec une sévérité excessive, « leur demandant ce qui est de son temps et non du leur, exigeant des réponses à des

[1] Paroles du R. P. Hyacinthe à la Sorbonne, le 30 novembre 1865.

questions qu'ils n'ont point connues[1]. » Ce reproche est fondé. Néanmoins, nous croyons pouvoir, sans le mériter, soutenir que les grandes discussions philosophiques de la fin du onzième siècle et du commencement du douzième ont touché à toutes les questions, encore si actuelles, que nous venons d'énumérer. Gautier de Saint-Victor nous le laisse suffisamment entrevoir, lorsqu'il s'écrie en face de ses contemporains, poussé lui-même par le mouvement qui les entraînait tous : « Que sommes-nous ? Quelles sont les choses dont nous nous trouvons entourés, nourris, soutenus ? La nature de toutes choses est-elle une ombre vaine et trompeuse[2] ? »

Tel est l'état des esprits en France à la fin du onzième siècle et au commencement du douzième. Les écoles palatines ont disparu, ou du moins celle de Paris, puisque nous voyons Philippe I[er] envoyer son fils, Louis VI, à l'école de Saint-Denis. Mais les écoles épiscopales, les écoles claustrales, aussi bien que les écoles libres qui commencent à se fonder, sont en pleine vigueur. La philosophie, emmaillottée jusque-là dans la dialectique, cherche à profiter de la force que lui ont communiquée Scot Érigène et Gerbert et à devenir une science. La théologie est en pleine germination ; trop vivace pour se contenter de quelques discussions sur des points isolés, elle aspire à produire des systèmes. Une séve abondante circule dans toute ses parties : la métaphysique, la morale, la jurisprudence, la mystique, la science de l'Écriture sainte cherchent à développer leurs principes intrinsèques, à étendre leurs racines, à solidifier leur tronc, à devenir ce chêne vigoureux que le treizième

[1] M P. Janet, *Histoire de la philosophie et de l'éclectisme*, *Revue des Deux Mondes*, 15 janvier 1866, p. 506.
[2] Cf. Du Boulay, *Hist. univers. Paris.*, t. II. p. 562.

siècle a appelé la *Somme de saint Thomas d'Aquin*, ou plutôt à devenir ce cèdre sublime que Dieu destine aux générations futures pour abriter leur pensée et la reposer dans la fraîcheur de ses ombrages. Nous sommes donc à une époque de progrès réel. Reste à voir la part qu'y a prise Guillaume de Champeaux et le rôle important qu'il a joué soit dans la philosophie, soit dans la théologie dogmatique, soit dans la théologie mystique. Son action est cachée, mais magnifique ; à nous de la découvrir et de lui en rendre grâces.

CHAPITRE II

GUILLAUME DE CHAMPEAUX. SES PREMIÈRES ÉTUDES ET SON PROFESSORAT

Naissance. — Études à Paris sous Manégold de Lutenbach. — Études à Compiègne sous Roscelin. — Premier professorat à Notre-Dame de Paris. — Études à Laon sous Anselme. — Second professorat. — Guillaume de Champeaux écolâtre et archidiacre de Paris.

Guillaume naquit sous le pontificat d'Alexandre II[1] et sous le règne de Philippe Ier[2], vers l'an 1070[3], à Champeaux, village situé dans la Brie, près de Melun, et alors dans le diocèse de Paris[4]. C'était trente-sept ans après la naissance de saint de Anselme de Cantorbéry, huit avant celle d'Abélard et vingt avant celle de saint Bernard.

Jeune encore, il fut envoyé à Paris pour y faire ses études.

Or, en ce temps-là il y avait à Paris un maître renommé entre tous les autres, Manégold de Lutenbach. Fabricius

[1] Couronné le 30 septembre 1061, mort le 20 avril 1073.

[2] Règne de 1060 à 1108.

[3] Voir M. Hauréau. — M. Rousselot place cette naissance vers 1068. *Ouvr. cité*, t. I, p. 247.

[4] « Campellis, quod est diœcesis Parisiensis in Bria, tertio a Meleduno milliario dissitum. » *Gallia Christiana nova*, t. IX, p. 877.

l'appelle « le maître des maîtres modernes »[1]. D'après les bénédictins de Saint-Maur, « il fut une source de lumière et de doctrine pour la France pendant les cinquante dernières années du onzième siècle[2]. Outre son Explication du prophète Isaïe et ses Gloses sur saint Mathieu, il composa sur le Psautier un ouvrage d'or[3]. Grâce à son application il devint aussi grand philosophe qu'habile théologien[4]. Les sciences naturelles de son temps ne lui étaient point inconnues[5]. Il enseigna d'abord en Alsace, pays de sa naissance, et y forma plusieurs disciples, entre autres saint Théoger, qui fut évêque de Metz. D'Alsace il pénétra en France et y parcourut divers pays, se faisant partout la réputation d'un des plus célèbres docteurs de son temps[6]. A Paris il ouvrit une école. Sa femme et ses filles, qui étaient très-savantes en philosophie, enseignaient de leur côté les personnes de leur sexe[7]. Plus tard, peut-être après avoir perdu sa femme et ses filles[8], il revint en Alsace, se fit prêtre, et dès 1093 commença à évangéliser son pays et à exhorter le peuple à se soumettre au pape Grégoire VII, dont l'autorité était méconnue par suite de l'assentiment

[1] « Modernorum magister magistrorum. » Fabric., *Biblioth. med. et inf. lat.*, IV, 12.

[2] *Histoire littéraire de la France*, t. VII, p. 31-32.

[3] « Textum Isaiæ prophetæ paginalibus clausulis distinxit. Super Matthæum vero glossas continuas scribit. Scribit quoque super Psalterium opus præstantissimum, super topazium et aurum pretiosum. » Fabric., *ibid.*

[4] Cf. « Magistri Manegoldi opusculum contra Wolfelmum Coloniensem. » 24 chapitres, apud Migne, *Patrol. curs.*, t. CLV.

[5] Le chapitre IV de l'opuscule précité est intitulé : « Quod in mensurando solem et lunam et habitabilibus maculis decepti sint, et si quis inde Macrobio crediderit in fide facile periclitatur. »

[6] Cf. Albéric. *Chronic.*, ad ann. 1060.

[7] Cf. *Histoire littéraire de la France*, t. VII, p. 31-32. — « Per idem tempus floruit in Teutonia quidam philosophus, cui nomen Menegaldus, cujus uxor et filiæ in philosophia fuerunt permaximæ. » Muratori in *Annal.*

[8] L'histoire en effet n'en fait plus aucune mention.

qu'Othon, évêque de Strasbourg, avait donné à l'empereur Henri IV. Plusieurs prêtres, soit pour mener une vie pénitente, soit pour ne pas communiquer avec ceux qui persistaient dans leur obéissance à l'empereur excommunié, se retirèrent dans les bois. Manégold en rassembla quelques-uns autour de lui; et afin de mener avec eux la vie religieuse, il fit construire un monastère à Morbac ou Murbach, dont il fut le premier supérieur. Telle fut l'origine de la congrégation des chanoines réguliers de Murbach[1]. Manégold avait encore un caractère égal à sa science et à sa piété : car plutôt que de renoncer à la noble indépendance de sa parole, il aima mieux s'exposer à la colère de l'Empereur, qui en 1098 le fit jeter en prison[2].

Pendant son séjour à Paris, il eut plusieurs disciples, dont deux seulement ont su transmettre leur nom à la postérité, Gérard de Loudun[3] et Guillaume de Champeaux.

[1] Fabricius dit en effet : « Verisimile etiam clarissimo Muratorio visum de *eodem* mentionem fieri in Annalibus. » Puis, après avoir cité le texte de Muratori, il ajoute : « Fuit *hic* magister Manegoldus de Lutenbach inter primos canonicos et præpositus canonicorum regularium Murbacensium in Alsatia. » *Loc. cit.* — Est-ce ce même Manégold qui fut chanoine et scolastique de Paderbonn, à qui Wibald, abbé de Stavelo et de Corbie, écrivit sur Guillaume de Champeaux (voir *Introd.*, p. 6)? Nous ne le croyons pas. Car la 145e lettre de Wibald ayant pour objet une affaire arrivée en 1149, la 147e, qui est une réponse à la 146e, doit être datée au moins de 1149. Or, si le maître de Guillaume de Champeaux eût encore vécu à cette époque, assurément son âge et sa science eussent interdit à Wibald ce ton de conseiller et même de protecteur que nous lui voyons prendre dans la lettre dont il s'agit. Cf. D. Ceillier, *Histoire générale des auteurs ecclésiastiques*, t. XIV, p. 531, ch. xxxix. — Migne, *Patrol. curs.*, t. CLXXXIX, col. 1249-1257.

[2] « Strenuus assertor veritatis fuit, a qua nec promissis nec minis schismatici regis flecti potuit; quinimo in dissensione illa quæ inter Gregorium VII et Henricum IV exorta fuit, pro tuenda justitia laboravit usque ad vincula. » Fabric., *Bibliot. med. et inf. lat.*, IV, 12.— Cf. Migne, *Patrol. curs.*, t. CLV, col. 147 sq. — Anonymus Mellicensis, cap. 105. — Helyot, *Hist. des ordres religieux*, IIe partie, ch. xv, t. II, p. 104-106.

[3] M. L. Maître pense, sans toutefois en donner la preuve, que Manégold n'alla pas directement de Paris en Alsace, mais vint auparavant à Loudun,

Si nous songeons à toute l'influence qu'exerce sur nous notre premier maître, peut-être ne trouverons-nous pas téméraire d'attribuer à Manégold une partie de cette science universelle, soit naturelle soit théologique, que nous trouvons dans Guillaume de Champeaux, et surtout ce fond sérieux, ce caractère méditatif, ces teintes allemandes, ces habitudes d'abstraction, ce regard scrutateur, ce langage quelquefois légèrement nuageux, en un mot cet air tant soit peu germanique qui est resté empreint sur sa physionomie malgré les coups de pinceaux qu'y ont donnés ensuite Roscelin et Anselme de Laon.

Roscelin fut son deuxième maître[1]. Il enseignait à Compiègne avec une hardiesse qui attirait sur lui les regards de toute la France. Dès 1089, il avait embrassé sur les universaux une opinion qui dépassait celle de Rhaban Maur et même celle de son maître, Jean le Sourd[2]. C'était la formule extrême du nominalisme. Il la défendait avec vigueur, affectant pour l'abstrait et le transcendant un mépris qui lui donnait une grande apparence de bon sens et le faisait passer pour un esprit robuste, très-peu sensible aux chimères de l'imagination, et assez maître de lui pour ne compter qu'avec les réalités dont on peut constater évidemment l'existence. A cette espèce de positivisme s'ajoutaient, comme charmes, son amour de l'indépendance, sa préférence des arguments de raison aux textes de la tradition, et l'application immédiate qu'il faisait

en Poitou, où il aurait eu Gérard pour élève. *Ecoles épiscopales et monastiques*, p. 99 et 137.

[1] M. Rousselot, *ouvr. cité*, t. I, p. 249, dit : « Quoique les preuves de fait manquent, on ne peut guère en douter. » — M. Frédéric Saulnier le regarde comme certain; *Roscelin, sa vie et ses doctrines*, Paris, 1855, p. 8.

[2] Cf. Du Boulay, *Hist. univ. Paris.*, t. I, p. 443. — Cousin, *Fragm., Philos. du moyen âge*, p. 96-97.

de sa doctrine philosophique à la théologie. Bref, il était devenu le grand homme du jour[1]. Aussi affluait-on à son cours. Odon de Cambrai y était venu d'Orléans, sa ville natale. Guillaume, lui aussi, s'y rendit. Riche déjà des trésors de l'érudition allemande, il voulut y ajouter ceux de la science française, et, après avoir touché avec Manégold à tous les ordres de choses, approfondir avec Roscelin la question spéciale que celui-ci étudiait pour émanciper la philosophie et la faire sortir des langes de la dialectique. On ignore le temps que Guillaume resta à Compiègne. Mais il est certain qu'il n'y fut pas d'accord avec Roscelin, et que, s'il consentit à être son élève, il refusa d'être son disciple. Cette opposition qu'il fit à la doctrine de Roscelin et à ses partisans, dut le mettre dans la nécessité de réfléchir sérieusement sur les diverses parties de la question des universaux, de répondre à tous les arguments dont s'appuyait le nominalisme, et conséquemment de se faire sur toutes ces matières des idées très-précises. Il dut donc, à ce contact de Roscelin, faire des progrès immenses, et puiser, dans ces discussions journalières que la condamnation de Roscelin rendait encore plus vives, une grande activité d'intelligence, l'habitude de ne pas se suffire avec un texte des Pères, l'esprit d'examen et de critique, la pratique du raisonnement et de l'analyse, le besoin de s'affirmer avec indépendance, et l'avantage considérable d'avoir, pour concentrer les efforts de sa pensée, un sujet à la fois vaste et défini. A son retour à Paris, probablement vers 1095, il mérita d'être nommé professeur de dialectique

[1] « Il y avait lors, dit un historien, un précepteur grandement renommé en cette discipline (philosophie), qui s'appelait Jean Rozelin, natif aussi de Bretaigne, qui avait une grande réputation entre les estudiants. » D'Argentré, *Histoire de Bretaigne*, fol. 186, édit. 1588.

à la Cathédrale, et s'acquitta de cette charge avec applaudissement.

Toutefois il y avait une lacune dans la science de Guillaume. Sous Manégold il avait parcouru un programme à peu près universel, mais trop général pour être profond. Sous Roscelin il avait étudié spécialement la philosophie, et dans la philosophie la question des universaux. Restait donc à étudier spécialement aussi la théologie. Guillaume le comprit, et, dans son désir de perfectionner la lumière de sa raison par la lumière de l'Écriture sainte, peut-être même dans la crainte de s'égarer comme Roscelin qui s'était vu condamner au concile de Soissons en 1092, et qui avait dû quelque temps après chercher un refuge en Angleterre, il n'hésita pas à interrompre son enseignement et à redevenir disciple.

Or, à ce moment même où la gloire de Roscelin s'en allait déclinant, grandissait un ancien élève de saint Anselme à l'abbaye du Bec, dont le pape Eugène III dit plus tard qu'il avait fait revivre l'intelligence des Écritures[1]. C'était Anselme de Laon. Dès 1076, Anselme avait enseigné à Paris avec Manégold, et peut-être même s'y était-il fait apprécier par Guillaume de Champeaux, avant le départ de celui-ci pour Compiègne[2]. Quoi qu'il en soit, Anselme fut rappelé à Laon vers 1089 pour y enseigner à l'école de la Cathédrale[3]. « L'école de Laon, sous un chef si accompli, devint en peu de temps la plus célèbre de l'Europe. On y vit bientôt, comme autrefois dans le lycée, les beaux esprits

[1] « Eugenius III de eo dixisse fertur per eum revixisse litteralis scientiæ decus et intelligentiam Scripturarum. » Marlot, *Metrop. Rem.*, t. II, p. 285-286.

[2] « Adolescens sub Anselmo litteris operam dedit, qui tum per Franciam celeberrimus habebatur, postea vero Laudunensis ecclesiæ decano. » Cf. *Gallia Christiana*.

[3] Cf. Du Boulay, *Hist. univ. Paris.*, ad ann. 1089.

se rassembler de toutes parts, pour entendre les leçons des deux frères Anselme et Raoul. Il en vint d'Italie, d'Espagne, d'Allemagne, d'Angleterre, des extrémités du Nord[1]. » On vit en effet, parmi ses principaux disciples, Angelramne de Couci, évêque de Laon, Raoul le Verd, archevêque de Reims, Mathieu, cardinal-évêque d'Albane, Albéric de Reims, archevêque de Bourges, Guillaume de Corbeil, archevêque de Cantorbéry, Hugues d'Amiens, archevêque de Rouen, Agard, évêque de Coutance, Gilbert de la Porrée, évêque de Poitiers, Bernard d'Utrecht, Hugues Metel, le B. Vicelin, apôtre des Vandales et des Bohémiens[2], etc.

Anselme avait acquis une intelligence singulière de l'Écriture sainte, *divinæ legis peritissimus*[3]. Des auteurs contemporains l'ont regardé comme un flambeau qui éclairait non-seulement la ville de Laon et la France entière, mais encore toute l'Église latine : *totius urbis lucerna, vir totius Franciæ, imo Latini orbis lumen*[4]. On croyait ne rien savoir si on n'avait fréquenté son école[5]. — Guillaume alla donc à Laon, où il étudia, probablement pendant plusieurs années, l'Écriture sainte et la patrologie[6]. C'est là, sans

[1] *Histoire littéraire de la France*, t. X, p. 170, etc.

[2] Helmode, en effet, rapporte du B. Vicelin qu'après avoir gouverné pendant plusieurs années l'école de Bresme, sous l'archevêque Frédéric, il passa en France avec son disciple Thietmar, pour y recevoir des leçons d'Anselme et de Raoul qui étaient alors, dit cet auteur, les plus fameux pour l'explication de l'Écriture sainte, et qu'ils étudièrent trois ans sous eux, évitant les questions curieuses et superflues. Cf. *Hist. littér. de la France*, t. X, p. 170 ; Philip. abb. Bonæ Spei, *Hist. Slav.*, apud Boil., 17 Maii, c. 58, p. 42, 43.

[3] Voir, parmi ses principaux ouvrages, *Enarrationes in Cantica, in Psalmos, in Matthæum, in Epistolas Pauli, in Apocalypsim*. — Cf. D Ceillier, *Histoire générale des auteurs ecclésiastiques*, t. XIV, p. 183-184.

[4] Cf. V. Guiberti Abbatis B. Mariæ de Novigento opera. Paris. — *Histoire littéraire de la France*, t. VII, p. 89-90.

[5] *Histoire littéraire de la France*, t. X, p. 170, etc.

[6] « Guillaume de Champeaux était déjà fort avancé en âge (relativement

aucun doute, qu'il se fit ce sens théologique qu'il conserva toujours si pur et si délicat au milieu des controverses les plus variées et les plus agitées. La prudence timide d'Anselme contrastait singulièrement avec la hardiesse téméraire de Roscelin : Guillaume les corrigea l'une par l'autre, et profitant ainsi non-seulement des qualités, mais même des défauts de ses maîtres, il arriva à équilibrer son esprit et à lui imposer une marche également éloignée et de la routine ignorante et de la nouveauté erronée. L'esprit de Roscelin le sauvegardait contre l'obscurantisme, et celui d'Anselme contre l'hérésie. Le premier lui avait appris que, si la vérité comprise donne la vie, la vérité sur laquelle on ne réfléchit pas laisse morts les esprits où elle habite. Le second l'avait pénétré de cet enseignement que Buchez a si bien traduit dans cette phrase : « Toute tentative qui brise avec la tradition ou qui ne s'y rattache pas est une tentative nulle et toujours absurde ; il faut la conserver religieusement, se bornant à faire le travail qui doit séparer le vrai du faux, le bien du mal[1]. »

Telles sont les trois phases que traversa Guillaume de Champeaux dans son éducation. Il sut les compléter toutes les trois, en prenant dans chacune ce que Dieu y avait mis de vrai et de juste.

Or, l'évêque qui gouvernait alors l'Église de Paris se nommait Foulques Ier (1102-1104). Élevé sur ce siége éminent par suite de l'activité intelligente avec laquelle il avait administré les affaires du diocèse pendant le voyage de son prédécesseur, Guillaume de Montfort, à Rome et à Jérusa-

à l'âge ordinaire des étudiants) et avait enseigné la philosophie à Paris avec applaudissement, lorsqu'il alla à Laon se mettre au nombre des disciples d'Anselme. » *Ibid.* — Cf. Morin, de Pœnit., c. 22, n° 8.

[1] Buchez, *Traité complet de philosophie*, préface, p. XIV.

lem[1], Foulques était doué d'un grand esprit de discernement et d'une profonde connaissance du clergé de son diocèse. Il avait déjà apprécié Guillaume avant son départ pour l'école de Laon. Dès qu'il le revit à son retour, il fut frappé de ses progrès considérables et de l'universalité de sa science, et, non content de le nommer au premier archidiaconé du diocèse, il le mit encore à la tête de toutes les écoles de Paris[2]. C'était au commencement de l'année 1103[3]. A partir de ce moment, sous l'activité féconde de Guillaume de Champeaux, tout grandit dans les écoles. La métaphysique surtout prend un développement considérable, qu'il importe souverainement de suivre pas à pas avec la plus grande exactitude ; car rien de ce qui touche à la métaphysique n'est indifférent au progrès de l'esprit humain. Quand la métaphysique disparaît, les idées élevées s'abaissent, l'habitude de prendre la vie par les principes cesse, et les caractères abâtardis ne savent plus regarder qu'au travers des jouissances. « Pour les esprits frivoles, disait Émile Saisset, la métaphysique obscurcit toutes les questions ; mais c'est elle au fond qui les éclaire[4]. »

Pour comprendre toute l'étendue du rôle philosophique de Guillaume de Champeaux, il faut distinguer son système et sa méthode. Par système, on entend le corps même de la doctrine ; par méthode, l'ensemble des procédés employés pour résoudre les questions, plus encore que l'ordre dans

[1] Cf. *Gall. Christiana*, t. VII, col. 53-59.
[2] « Sub Anselmo Guillelmus magnos cum fecisset progressus, Ecclesiæ Parisiensis creatus est archidiaconus. » Cf. *Gall. Christiana*. — Pierre Garnier pense que c'est l'évêque Galon qui lui conféra l'archidiaconé.
[3] Voir la *Chronique* de Landulphe. — M. Hauréau, *ouvr. cité*, t. I, p. 223.
[4] *Essais de philosophie et de religion au dix-neuvième siècle*, p. 93 ; Paris, édit. Charpentier, 1845.

lequel on range ses pensées, et nullement tel ou tel de ces procédés expéditifs, soit pour connaître soit pour enseigner, dont on a la passion aujourd'hui et qu'on ose décorer du nom de méthodes.

CHAPITRE III

MÉTHODE PHILOSOPHIQUE DE GUILLAUME DE CHAMPEAUX

I. La question de la *méthode.* — Le criterium. — II. Le syllogisme : son fondement, sa structure, ses règles, son importance. — Le R. P. Gratry et M. Cousin. — III. Comment l'on va de l'inconnu au connu. — Guillaume de Champeaux et la science du moyen terme. — L'extension du procédé déductif. — Le principe de l'identité logique. — La spéculation et l'expérience. — IV. Les trois formes du procédé déductif : le syllogisme proprement dit, l'induction et l'analogie. — Les deux écoles modernes ; réponse au R. P. Gratry.

I

Rien n'est grave comme la question de la méthode. Elle est vaste comme la vie, a-t-on dit : en effet, elle embrasse tout, la réalité métaphysique et la réalité physique, l'être matériel et l'être spirituel, le naturel, le surnaturel et leur lien[1]. La méthode est la base de tout dévelopement humain ; et chaque progrès de l'humanité est attaché à un renouvellement de la méthode[2]. Pourquoi Thalès a-t-il eu dans l'antiquité un nom si grand ? Parce qu'il a donné une réponse à la question de la méthode. Dans les temps modernes, d'où vient la gloire de Bacon, sinon de ce

[1] Voir de Strada, *Essai d'un ultimum organum ou constitution scientifique de la méthode;* Paris, Hachette, 2 vol., t. I, préface.
[2] *Ibid.*, t. I, p. 128 ; t. II, p. 460 et 477.

qu'il a formulé la méthode expérimentale dans les sciences physiques? Comment Descartes a-t-il remué le monde philosophique, sinon en écrivant son *Discours sur la méthode*? N'est-ce pas cette même question qui amena Malebranche à écrire *la Recherche de la vérité?* Spinoza n'ignorait pas non plus qu'il n'y a point en philosophie de problème antérieur à celui de la méthode. La constitution de l'entendement humain, l'ordre légitime de ses opérations, la loi fondamentale qui doit les régler, tous ces grands objets avaient occupé ses premières méditations et il ne cessa de s'en inquiéter pendant toute sa vie. Avant d'écrire son *Éthique* il avait jeté les bases d'un traité complet sur la méthode[1], ouvrage informe, plusieurs fois abandonné et repris sans jamais avoir été achevé, où toutefois les vues générales de Spinoza sont suffisamment indiquées à des yeux attentifs par des traits d'une force et d'une hardiesse singulières[2]. Plus tard, Locke s'imposa le même travail dans son *Essai sur l'entendement humain*. Leibnitz écrivit à son tour des règles pour la direction de l'esprit. Kant composa sa *Critique de la raison pure*, Hegel sa *Logique* et sa *Phénoménologie de l'esprit*. De nos jours des hommes éminents, M. Ch. Jourdain[3] et M. Nourrisson[4] ont eu la même préoccupation. En 1865, M. Duhamel composa son travail sur les *Méthodes dans les sciences de raisonnement*. Un autre penseur publia, sous le

[1] *De intellectus emendatione*. Voir les *Opera posthuma*, p. 254, et le t. III de la traduction Saisset, édit. Charpentier, 1862.

[2] Voir *Essai de philosophie religieuse*, par Émile Saisset, 3e étude, t. I, p. 121, édit. Charpentier, 1862.

[3] *Philosophie de saint Thomas d'Aquin*, ouvrage couronné par l'Institut impérial de France, t. II, p. 303 et suiv.; Hachette, 1858.

[4] *Philosophie de saint Augustin*, ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques, l. II, ch. III; t. II, p. 282 et suiv.; Didier, 1865.

pseudonyme de J. de Strada, un *Essai d'un ultimum organum*, dont nous n'avons encore que les deux premiers volumes sur les bases de la métaphysique : ce dernier ouvrage, quoique d'une science équivoque, d'un style confus et d'un talent aussi excentrique que réel, correspond cependant à un besoin actuel des esprits. Il serait donc intéressant et utile de rechercher comment, aux onzième et douzième siècles, on essayait de donner la solution que tant d'intelligences éminentes ont cherchée : peut-être le passé éclairera-t-il le présent.

Commençons par la méthode philosophique. C'est elle, en effet, qui domina dans l'école de Notre-Dame.

La méthode philosophique est l'art de conduire l'intelligence à la vérité : elle donne donc le triple moyen de la distinguer d'avec l'erreur lorsque celle-ci lutte contre elle, de la découvrir lorsqu'elle est inconnue et de la démontrer lorsqu'elle est obscure. Or, ce à quoi l'on distingue la vérité de l'erreur se nomme le *criterium*, et ce par quoi on la découvre et la démontre se nomme l'*instrument logique*. Par conséquent la notion du criterium est la première partie de la méthode. De même que « les faux critériums sont les mauvais génies qui poussent à l'abîme des découragements, de l'abaissement et des esclavages ; » ainsi « tous les grands désordres de l'esprit et des sociétés ne sont guérissables que par le criterium [1] ». Mais ce criterium vrai, quel est-il ? Est-ce le témoignage des sens, comme l'ont prétendu les épicuriens et les sensualistes ? Est-ce le témoignage des hommes, comme l'a soutenu Sénèque [2] et comme l'a répété la Mennais ? Non ; parce que,

[1] M. J. de Strada, *ouvr. cité*, t. II, p. 459 ; t. I, p. 80.

[2] « Apud nos veritatis argumentum est aliquid omnibus videri » *Epist.* 117 ; etc.

si c'était le consentement universel, considéré formellement, il faudrait douter de la lumière intrinsèque des choses. Et de fait, partout où le consentement universel est regardé comme la base et la marque première de la vérité, partout aussi règne l'affaissement de l'esprit. La lumière matérielle ne se fait-elle pas assez sentir pour se faire distinguer elle-même des ténèbres? De même, pour que la vérité se fasse reconnaître, il lui suffit de la clarté qui l'environne. Les yeux peuvent-ils ne pas voir, lorsqu'étant ouverts ils sont frappés par la lumière du soleil? De même, l'âme peut-elle ne pas se rendre à la vérité, lorsque la vérité rayonne sur elle? Or, ce rayonnement de la vérité sur l'esprit s'appelle l'évidence. Donc l'évidence est le criterium de la vérité, comme la perception claire est le criterium de la certitude.

Telle est la doctrine de toute l'école cartésienne. Bossuet dit : « La vraie règle de bien juger est de ne juger que quand on voit clair[1]. » Selon Spinoza, c'est le fait d'un sophiste ou le caprice d'un esprit malade de chercher une règle de vérité plus certaine qu'une idée claire et distincte. La lumière se montre elle-même en montrant tout le reste, et elle se fait distinguer des ténèbres. Ainsi la vérité est sa marque à elle-même et la marque du faux[2]. Avant Bossuet et avant Spinoza, Descartes avait prononcé ce mot qui, depuis lors, est devenu sacramentel dans l'École : « Ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle; c'est-à-dire éviter soigneusement la précipitation et la prévention, et ne comprendre rien de plus en mes jugements que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à

[1] *Connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. I, § 16.
[2] Voir l'Introduction de Saisset aux *Œuvres* de Spinoza, p. 154.

mon esprit, que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute[1]. »

Mais, avant Descartes, personne n'a-t-il parlé dans le même sens ? A voir l'enthousiasme que ce mot a excité dans le monde philosophique, on dirait que Descartes en est l'inventeur. Et cependant, comme Bacon, Descartes a eu ses prédécesseurs. « L'éternel honneur de Descartes, dit Saisset, c'est d'avoir accompli ce grand ouvrage que les siècles avaient préparé[2]. » En effet, cinq siècles auparavant, Abélard écrivait en tête de ses travaux : « Quand il s'agit de la vérité et de la science, j'obéis non à l'usage mais à la raison[3]. » Et à son tour, Abélard, pour parler ainsi, n'avait-il été inspiré de personne? Ce maître qui ne se contentait pas de l'instruire dans ses cours publics, mais qui, pour mieux façonner son esprit, lui avait encore donné une place sous son toit et à sa table[4], n'avait-il pas contribué à lui faire regarder l'évidence comme le seul criterium de la vérité? Sans aucun doute, Guillaume de Champeaux a travaillé à l'éclaircissement de la notion du véritable criterium. Il ne pouvait pas l'éviter, lui qui avait assisté sérieusement aux leçons de Roscelin et d'Anselme de Laon. Anselme avait un enseignement supérieur à sa méthode : son enseignement était une compilation des vérités qui avaient eu cours dans les siècles chrétiens ; sa méthode, peu amie de la discussion, procédait presque exclusivement par voie d'autorité et se rapprochait, par la force de ses principes, sinon de ce fidéisme absolu qui déprime la raison, du moins de ce fidéisme mitigé qui ne sait

[1] *Œuvres* de Descartes, édit. de M. Cousin, t. I, p. 141.
[2] E. Saisset, *Essais de philosophie et de religion au dix-neuvième siècle*, page 12.
[3] Abæl. *Epist.* I, p. 8.
[4] Voir *Histoire littéraire de la France*, t. XII, p. 86.

l'honorer pratiquement qu'en n'en faisant pas usage. Roscelin au contraire avait une méthode supérieure à son enseignement : son enseignement consistait dans le nominalisme et le trithéisme, et sa méthode dans la recherche de l'évidence. Or, quand on étudie les ouvrages de Guillaume de Champeaux, surtout ses *Sentences*, son *Dialogue* et ses *Fragments inédits*, on s'aperçoit bientôt qu'il avait fait de l'éclectisme pour prendre dans Anselme ce qu'il avait rejeté dans Roscelin et dans Roscelin ce qu'il n'avait pu accepter dans Anselme : en effet, autant il avait d'attrait pour l'enseignement et le fond doctrinal d'Anselme, autant il en avait peu pour sa méthode ; et, au contraire, autant il répugnait au système soit philosophique soit théologique de Roscelin, autant il inclinait vers sa méthode. Telle est la première mise au jour de ce qu'on a appelé le principe cartésien dans la question du criterium. Avant Roscelin et Guillaume de Champeaux ce principe existe, mais enfoui. Scot Érigène l'a pressenti plutôt qu'exprimé. Ce n'est que depuis l'apparition de ces deux philosophes qu'il a passé dans l'enseignement, et y a pris cette forme fixe que les siècles suivants n'ont fait que conserver et perfectionner.

Mais il ne suffit pas de connaître la marque de la vérité, il faut encore connaître la vérité elle-même, c'est-à-dire la découvrir et la démontrer. C'est pourquoi il y a dans la question de la méthode une seconde partie, celle qui traite de *l'instrument logique*.

II

Quelle part Guillaume de Champeaux a-t-il pris dans la solution de cette seconde difficulté ? Il précisa la science du moyen terme dans le raisonnement et organisa le syllogisme avec l'exactitude d'une véritable géométrie intellectuelle. Sans doute il y a une différence entre le sublime et ce que Saisset appelait avec une ironie légèrement malicieuse « les innocentes beautés du syllogisme[1] ; » néanmoins, avec Leibnitz, « je tiens que l'invention de la forme des syllogismes est une des plus belles de l'esprit humain et même des plus considérables[2]. » Rien, en effet, n'est grand que dans l'unité et par l'unité. Or, qu'est-ce que le syllogisme, sinon l'instrument par lequel les vérités éparses et les intelligences divisées sont ramenées, celles-là à l'identité, celles-ci à l'unité ? Tout proclame l'unité dans le syllogisme. — Son fondement, c'est cet axiome : deux termes identiques à un troisième sont identiques entre eux, *quæ sunt eadem uni tertio sunt eadem inter se.* — Sa structure consiste en trois termes et en trois propositions : de ces propositions la première pose l'unité du troisième terme et du premier, c'est-à-dire l'unité du moyen avec le grand extrême, appelé aussi attribut ou premier terme; la deuxième, l'unité du deuxième terme et du troisième, c'est-à-dire l'unité du petit extrême,

[1] *Essais de philosophie et de religion au dix-neuvième siècle*, p. 20. Paris, 1845.

[2] Leibnitz, *Nouveaux Essais*, IV, c. XVII. Voir aussi sa Lettre à Wagner, publiée par M. Erdmann, Berlin, 1840, p. 423, et par le R. P. Gratry, *Logique*, t. I, p. 277.

appelé aussi sujet ou deuxième terme, avec le moyen; la troisième, l'unité des deux premiers termes entre eux, c'est-à-dire du sujet et de l'attribut[1]. Le syllogisme cherche donc à voir « la consubstantialité dans la distinction et la distinction dans la consubstantialité[2], » puisqu'il unit dans sa conclusion deux termes qui ont d'abord été unis dans ses prémisses avec un troisième terme. — Quant à ses règles, Aristote en donne huit, Port-Royal et Bossuet six, Euler et Goudin quatre; or toutes ces règles, se réduisant à dire que l'une des deux prémisses doit renfermer la conclusion et l'autre la faire voir, peuvent se ramener à ces trois mots, qui dans leur simplicité et leur profondeur sont la loi dernière de tout ce qui est : TRES UNUM SUNT. Dieu est, et il est une seule nature en trois personnes. Cette unité de nature et cette trinité de personnes sont le modèle et la loi de toute raison créée, parce que toute raison créée, étant une participation de la raison increéée, ne saurait vivre qu'en participant à la vie de Celui qui est un dans sa nature tout en étant trois dans ses personnes. « La vie de Dieu, dit le R. P. Gratry, est comme une éternelle proposition. Le principe s'exprime par son verbe, et le principe et le verbe s'affirment l'un de l'autre comme égaux, comme un même être dans l'unité du troisième terme qui procède des deux, qui affirme le second du premier comme le premier du second. Et l'éternelle et immuable durée de cette divine proposition, est le modèle des déductions indéfinies, que la raison tire d'une proposition par voie d'identité.

[1] Le R. P. Gratry, *Logique*, l. III, ch. I, t. I, p. 275 et suiv.— L'attribut de la conclusion se nomme le *grand extrême*, parce que l'attribut a plus d'extension que le sujet, c'est-à-dire s'étend à un plus grand nombre d'individus; le sujet de la conclusion s'appelle *petit extrême ;* et le troisième terme, qui unit les deux autres par les prémisses, se nomme *moyen terme*, parce qu'il est le lien des deux autres.

[2] *Ibid.*, l. III, ch. IV, n° II.

« Or, ces opérations même de la pensée, qui ont leur modèle éternel et parfait, ainsi que leur cause première en Dieu, ont, dans la vie totale de l'âme, qui est l'image de la vie de Dieu, leur cause seconde, leur modèle secondaire et imparfait. L'âme, dans son incomplète trinité, cherche incessamment, par toute sa vie, à exprimer l'invisible richesse de sa racine, de son être caché et de son fonds, et à ramener à son être, par son amour et par sa volonté, tout ce qu'elle voit en elle. C'est là le continuel propos de la vie, dans l'âme totale ; propos et mouvement dont à son tour chaque petit mouvement lumineux de la pensée est une image, la même loi se répétant toujours dans toutes les sphères[1]. »

Pour bien comprendre cette haute doctrine, il faut se souvenir que toutes les vérités sont identiques en Dieu, et conséquemment identiques dans leur notion première, qui n'est pas autre que la notion de l'être, car l'être intelligible est la substance logique de toutes les idées secondaires, comme les idées secondaires ne sont que des modifications plus ou moins déterminées de l'idée d'être[2]. Voilà pourquoi le syllogisme a une si grande importance dans la connaissance de la vérité. « Il est impossible, dit M. Cousin, que la forme de la pensée n'influe pas sur la pensée elle-même, et que la décomposition du raisonnement dans les trois termes qui le constituent ne rende pas plus distincte et plus sûre la perception des rapports de convenance et de disconvenance qui les unissent et les séparent. Amenées ainsi face à face, la majeure, la mineure et la conséquence manifestent

[1] Le R. P. Gratry, *Logique*, l. III, ch. IV, nº VI ; t. I, p. 397-398.

[2] C'est ce que saint Thomas a enseigné formellement au siècle suivant : « Id quod primo cadit in intellectum est ens ; unde unicuique apprehenso a nobis attribuimus quod sit ens, et per consequens quod sit unum et bonum, quæ convertuntur cum ente. » *Summæ theol.* Iª IIªᵉ, LV, 4, ad. 1.

d'elles-mêmes leurs vrais rapports, et la seule vertu de leur énumération précise et de leur disposition régulière s'oppose à l'introduction de rapports trop chimériques, et dissipe les à peu près et les fantômes dont l'imagination remplit les intervalles du raisonnement. La rigueur de la forme se réfléchit sur l'opération qu'elle exprime ; elle se communique à la langue du raisonnement, et bientôt à la langue générale elle-même. De là, peu à peu des habitudes de sévérité et de précision qui passent dans tous les ouvrages d'esprit, et influent puissamment sur le développement de l'intelligence[1]. »

Donc Guillaume de Champeaux a rendu un service éminent au progrès de la science, en régularisant et en répandant l'usage du syllogisme, puisque par là il a dirigé les esprits avec une exactitude géométrique vers l'identité logique des conceptions, et conséquemment vers le but final des intelligences ; car si la vérité nous paraît multiple, c'est que nous sommes infirmes et étroits, tandis que, lorsque nous la saisissons dans son unité objective, c'est que nous sommes aussi vastes et aussi grands qu'elle.

III

Mais ce n'est là que le premier point de vue auquel s'est placé Guillaume de Champeaux dans cette question de dialectique. Il en est un autre plus significatif et qui cependant est resté à peu près inaperçu. Quoiqu'on ne connût pas à cette époque tous les ouvrages de Platon, on connaissait cependant, soit directement par quelques-uns d'entre

[1] M. Cousin, *Histoire de la philosophie au dix-huitième siècle*, 6e leçon.

eux[1], soit indirectement par quelques ouvrages d'Aristote[2], sa méthode dialectique. Platon était de ces âmes à qui rien de fini et d'imparfait ne peut suffire et qui ne savent se rassasier que là où il n'y a pas de limite. Celui, dit Saisset[3], qui, pressé d'une inquiétude sublime, se détourne sans effort de la scène mobile de l'univers et rentre en soi-même pour s'y recueillir dans le sentiment de sa propre existence, déjà moins fragile que celle des phénomènes du dehors, pour trouver dans son âme l'empreinte plus durable et plus profonde d'une beauté plus pure, quoique encore bien imparfaite ; celui qui, s'attachant ainsi à des objets de plus en plus simples, de plus en plus stables, de moins en moins sujets aux limitations de l'espace et aux vicissitudes du temps, monte sans relâche et sans faiblesse les degrés de cette échelle de perfection, sentant s'allumer ses désirs et croître ses ailes à mesure qu'il s'élève, est incapable de s'arrêter et de trouver le repos, si ce n'est au sein d'une perfection absolue, d'une beauté sans souillure et sans tache qu'aucun souffle mortel ne saurait ternir, d'une existence qu'aucune limite ne borne, qu'aucune durée ne mesure, qu'aucun espace ne circonscrit ; celui-là, suivant Platon, est le vrai dialecticien[4].

Or, Guillaume ne dit pas un mot de cette méthode, du moins dans les ouvrages qui nous restent de lui. Un silence aussi profond, sur un sujet aussi grave, dans des circon-

[1] Cf. le *Timée* expliqué par Chalcidius ; la *République*, les *Lois* et le *Timée* traduits en arabe par Honain-ben-Isak.

[2] On connaissait alors la collection de l'*Organon*, c'est-à-dire les *Catégories* l'*Interprétation*, les deux *Analytiques*, les *Topiques* et les *Sophismes*. — Cf. *Recherches sur les traductions d'Aristote*.

[3] *Essais sur la philosophie et la religion au dix-neuvième siècle*, p. 102-103.

[4] Cf. le *Phédon*, trad. franç., I, 302 ; la *République*, l. VII, trad. Cousin, t. X, p. 104, 105, et liv. VI, trad. franç., t. X, p. 61, 62.

stances où rien ne le permet, et de la part d'un homme qui travaille la dialectique avec tant d'ardeur, ne saurait être un silence ordinaire et sans valeur. Évidemment c'est un silence réfléchi et qui malgré lui proclame une idée ; il peut être un tort et une erreur, mais à coup sûr il n'est pas une lacune. Cette idée qui retentit en lui triompha sans mot dire, tant qu'Aristote fut le seul maître de l'école; mais dès que Platon vint sérieusement lui disputer l'empire, elle sortit de son état de victoire inconsciente et se formula dans cette parole, aujourd'hui si suspecte chez les cartésiens[1]: « La philosophie est essentiellement une déduction », non pas une déduction à priori, comme l'a soutenu Spinoza[2], mais une déduction reposant à la fois sur l'observation et sur la raison. Cette doctrine, si en harmonie avec la théorie de Guillaume de Champeaux sur le syllogisme et du reste avec tout son système de réalisme, n'a nullement empêché qu'on le proclamât le premier dialecticien de son temps. Cependant, à cause des débats qui ont dans la suite éclaté sur ce sujet, voyons si la vérité n'a pas nui à sa gloire.

La doctrine que nous attribuons à Guillaume de Champeaux, soit à cause de son silence sur le procédé platonicien, soit à cause de l'enseignement immédiatement subséquent des écoles qui avait son origine en lui, consiste donc:

[1] « Le raisonnement, tout infaillible qu'il soit, est un procédé aveugle. Il explique le fait par sa loi, mais il n'explique pas cette loi. Il établit la conséquence par les principes; mais les principes eux-mêmes, il les accepte sans les établir. Il fait de nos pensées une chaîne d'une régularité parfaite, mais il n'en peut fixer le premier anneau. » Saisset, Introduct. aux *Œuvres* de Spinoza, édit. 1861, p. 19.

Voir à ce sujet J. Van Helmont *Opera*, Lugduni, 1655, in-fol., p. 27, *Logica inutilis.*—Bacon, *Instauratio magna*, préface; *Novum organum*, l. I, aph. 13 et 14.— Descartes, *Discours sur la méthode*, § II; *Principes de philosophie*, passim. — Cf. Buchez, *Logique*, partie critique, § XIII, *Essai d'un Traité complet de philosophie*, t. I, p. 382 et suiv.

[2] Voir Saisset, *Essai de philosophie religieuse*, 3e étude, t. I, p. 120.

1° en ce que le syllogisme, l'induction et l'analogie ne sont que trois formes du procédé déductif; 2° en ce que le procédé déductif est le seul qui mène la raison humaine à la connaissance des vérités non évidentes par elles-mêmes.

Il faut distinguer, en effet, les vérités évidentes par elles-mêmes et les vérités non évidentes par elles-mêmes : les premières sont celles que notre intelligence, à cause de leur grande simplicité intrinsèque, saisit dès la première intuition ; les secondes sont celles qui, à cause de leur complexité, ont besoin, pour être comprises, d'être divisées et ramenées à la lumière simple. Si donc le complexe n'est susceptible d'être connu que par le simple, il est manifeste que les vérités non évidentes par elles-mêmes ne sauraient être connues que par les vérités évidentes. La difficulté ne porte donc ni sur le complexe ni sur le simple, mais sur la réduction du complexe au simple. Voilà pourquoi Guillaume de Champeaux, avec cette profondeur et cette sûreté de coup d'œil qui le caractérisent, a dirigé tous les efforts de sa pensée, non pas sur les termes extrêmes, mais sur le moyen terme[1], c'est-à-dire sur la lumière intermédiaire qui fait comme le pont, soit entre les deux premiers termes, soit entre la majeure et la conclusion, et qui seule peut faire passer notre esprit d'une vérité connue à une vérité inconnue.

Or, pour Guillaume de Champeaux, la science du moyen terme et de la lumière intermédiaire avait pour base l'identité logique du complexe et du simple, de l'obscur et de

[1] Joan. Soresb., *Metalogicus*, l. III, c. IX : « Versatur in his inventionis materia quam hilaris memoriæ Guilielmus de Campellis, postmodum Catalaunensis episcopus, definivit, etsi non perfecte, esse scientiam reperiendi *medium terminum*, et inde eliciendi argumentum. Cum enim de inhærentia dubitatur, necessarium est aliquod inquiri medium, cujus interventu copulentur extrema : qua speculatione an aliqua subtilior et ad rem efficacior fuerit, non facile dixerim. »

l'évident, de la conclusion et du principe. Ou bien la connaissance de la conclusion, au lieu de dépendre de la connaissance du principe, ne fait que lui succéder dans notre esprit ; ou bien, non-seulement elle lui succède, mais encore elle en dépend. Dans le premier cas, la connaissance du principe n'est que l'occasion de la connaissance de la la conclusion, mais elle n'en est pas la source ; il n'y a pas dérivation de celle-là à celle-ci, il n'y a que succession de celle-ci à celle-là. Dans le second cas, au contraire, il y a véritable dérivation, le principe est une source, la conclusion un ruisseau. Or, si l'on rejette la dérivation pour n'admettre que la succession, il est évident que l'esprit, en arrivant à la connaissance de la seconde vérité, possède une lumière qui n'était nullement contenue dans la première, et dès lors où est la raison de cette nouvelle connaissance? est-ce la première ? nullement, car la première n'a que la force d'une occasion, mais non la force d'une cause : de là un grand embarras, pour ne pas dire une impossibilité complète, d'expliquer la connaissance de la seconde vérité ; on se contente alors de dire que ce second jugement est un acte de foi ou un acte procédant de l'instinct et de la nécessité de la nature. Si cette solution répugne, si l'on pense que ce second jugement, étant un jugement raisonnable, doit être plus qu'un acte de foi ou d'instinct, mais un acte accompli dans une évidence véritable quoique discursive, alors il faut évidemment admettre que ce second jugement a sa raison dans le premier et qu'il en procède par voie d'identité.

C'est ainsi que Guillaume de Champeaux était amené à soutenir que le procédé déductif est le seul qui conduise réellement la raison humaine à la connaissance des vérités non évidentes par elles-mêmes. La notion de l'être, disait-on, se

trouve dans toute idée, tellement que toute idée n'est qu'une modification de l'idée d'être ; de même, le verbe être se trouve dans tout jugement, et c'est par la seule force de sa lumière que l'esprit passe du sujet à l'attribut ; dès lors, pourquoi le raisonnement, qui n'est qu'un composé de trois jugements, comme le jugement n'est lui-même qu'un composé de trois idées, ne reposerait-il par comme eux sur la loi de l'identité? Telle était la doctrine admise et enseignée sous Guillaume de Champeaux. Saint Thomas ne fit que la rendre plus explicite[1]. Ce n'est que plus tard, lorsque les esprits se relâchèrent et abandonnèrent les rigueurs du syllogisme, que l'on dénatura la notion et le rôle de l'identité comme méthode dialectique. On connaît les moqueries de Locke dans son *Essai sur l'entendement humain*. Pour lui, les axiomes sont des propositions frivoles et purement verbales, parce que ce sont des propositions identiques : « Qu'on répète, dit-il, tant qu'on voudra, que ce qui est un est un,... que la volonté est la volonté,... qu'une loi est une loi.... C'est faire justement comme un singe qui s'amuserait à jeter une huître d'une main à l'autre, et qui, s'il avait des mots, pourrait sans doute dire : l'huître dans ma main droite est le sujet, et l'huître dans ma main gauche est l'attribut, et former par ce moyen cette proposition évidente : l'huître est l'huître[2]. » Que Locke n'eût-il été entendu de Jean de Salisbury ! Le spirituel évêque de Chartres, qui avait son franc parler, comme nous le verrons plus tard, n'eût pas manqué de lui faire une réponse dans

[1] Cf. *Sum. theol.* I, xiv, 14, in corp.: « Ea quæ seorsim et divisim intelligimus, oportet nos *in unum* redigere per modum compositionis vel divisionis, enuntiationem formando. » — I, xiii, 12, in corp.: « In qualibet propositione affirmativa vera oportet quod *prædicatum et subjectum significent idem secundum rem aliquo modo et diversum secundum rationem... Identitatem rei significat intellectus per ipsam compositionem,* » etc., etc.
[2] *Essai sur l'entendement humain*, l. IV, ch. viii.

laquelle l'identité de l'huître et de son critique eût été signalée. Quant à Guillaume de Champeaux, il était d'un caractère trop grave pour se laisser aller aux répliques de Jean de Salisbury, et sans doute il eût fait justice de ces bouffonneries à la façon des Leibnitz, des Cousin et des Rosmini[1].

Cependant, qu'on le remarque bien, Guillaume de Champeaux n'étendait nullement outre mesure, pas plus en logique qu'en physique, la doctrine de l'identité. S'il admettait la raison, ses écrits nous prouvent qu'il admettait aussi l'expérience ; et même, dans ses raisonnements il y avait à côté du principe formé par la raison spéculative, une donnée tirée de l'observation ; et c'est par l'union féconde de ces deux éléments qu'il arrivait, sous la lumière du principe d'identité, à la connaissance de la vérité qu'il cherchait. Selon lui, comme selon les grands docteurs scolastiques qui ont été élevés dans sa doctrine, la philosophie, n'était pas seulement *démonstrative*, mais encore *inquisitive*[2] ; et tout en soutenant que la loi de la raison humaine est d'aller du connu à l'inconnu par un procédé essentiellement déductif, il prétendait maintenir à l'induction toute sa force ; et voici comment.

[1] Cf. Liebnitz, *Nouveaux Essais*, l. IV, ch. II. — Cousin, *Hist. de la philos. au dix-huitième siècle*, 24e leçon. — Rosmini, *Nouv. Essai*, sect. IV, ch. III.

[2] Le P. Ventura s'est donc mépris, lorsqu'il a prétendu rester fidèle à la doctrine des scolastiques en enseignant le contraire. Cf. *De methodo philosophandi*, Romæ, 1828, in-8 ; *la Raison philosophique et la raison catholique*, Paris, 1852-1853, 2 vol. in-8. — Rien de plus commun chez eux que ces mots : *Investigatio, inquisitioni rationis pervium*, etc.

IV

D'une part, on ne peut distinguer, au point de vue de la classification, que le particulier et le général, l'individu et l'espèce. D'autre part, au point de vue du procédé, on ne peut aller en toute rigueur que de l'individu à l'espèce, de l'espèce à l'individu, ou bien de l'espèce à l'espèce et de l'individu à l'individu. Mais aller de l'individu à l'individu est une marche illogique, parce qu'elle n'est appuyée sur aucun principe suffisant. Restent donc trois marches possibles, à savoir : le syllogisme, qui va de l'espèce à l'individu, c'est-à-dire, du général au particulier ; par exemple, tout homme est raisonnable, donc Pierre est raisonnable : l'induction, qui va de l'individu à l'espèce, c'est-à-dire du particulier au général ; par exemple, Pierre rit, Paul rit, etc., donc tous les hommes rient : enfin l'analogie, qui va de l'espèce à l'espèce, du genre au genre. Or, ces trois marches, qui sont les seuls mouvements possibles de l'esprit humain, s'accomplissent par voie d'identité, selon cette formule de l'école : *in omnibus concluditur ab identitate*.

Cela est manifeste dans le syllogisme ; nous l'avons vu.

L'analogie ne se fait d'une manière logique qu'autant qu'elle s'appuie sur un principe ; par exemple : telles et telles espèces sont régies par les mêmes lois ; ou bien : le monde matériel a été fait dans une certaine proportion à l'usage du monde spirituel et du monde divin ; ou encore : toutes les perfections qui sont dans l'effet sont dans la

cause; etc. Que ces principes majeurs soient sous-entendus, cela arrive souvent; mais qu'ils soient réels dans l'esprit, tout en étant sous-entendus dans le discours, cela arrive toujours. Et c'est leur force cachée qui est la vie et la solidité de l'analogie. Par conséquent l'identité logique est ici comme dans le syllogisme.

Quant à l'induction, le fait n'est pas moins certain. Platon définit l'induction « l'élan dialectique qui va des phénomènes aux idées; » Aristote, « le passage régulier du particulier à l'universel. » En précisant davantage ces deux définitions, on arrive à dire que l'induction est l'acte par lequel l'esprit attribue à toute l'espèce ce qu'il a découvert d'*essentiel* dans un individu de cette espèce. Je m'explique. J'ai avec moi un homme nommé Pierre; je l'observe attentivement aujourd'hui, il est triste, et il me raconte sa tristesse; demain je l'observe encore, à sa tristesse d'hier a succédé la joie, et il me parle encore pour me dire sa joie; un autre jour il n'est ni triste ni joyeux, néanmoins il me parle encore; bref, partout où il est, à Rome, à Paris, à Londres, à New-York, il parle; quelles que soient les circonstances où il se trouve, il parle; la joie passe, la tristesse passe aussi, tantôt il est seul, tantôt il est en société, mais toujours il conserve la faculté de s'exprimer. Il est clair alors que cette propriété du langage n'est pas en lui un accident, puisqu'elle ne le quitte jamais; elle tient donc à sa nature. Et comme l'espèce n'est pas autre chose que la collection des individus de la même nature, logiquement je conclus que tous les êtres qui ont la même nature que Pierre, c'est-à-dire tous les hommes, ont la faculté de parler. Tel est partout le procédé inductif. Or, agir ainsi, n'est-ce pas procéder par voie d'identité? n'est-ce pas faire ce raisonnement : ce qui est essentiel convient

à tous les individus qui ont la même essence ; or je vois que la faculté de parler est une propriété essentielle à Pierre, car j'ai constaté par de nombreuses expériences qu'elle ne se manifeste pas en lui accidentellement ; donc elle convient à tous les hommes? N'est-ce pas là une vraie déduction? La conclusion ne sort-elle pas réellement d'un principe de raison, par le moyen d'une donnée expérimentale ? — Et ce que je dis de l'essence, je puis également le dire de la loi. — Donc l'induction est un raisonnement qui se fait par voie d'identité.

De nos jours, de nombreuses études ont été faites sur l'induction. Ont-elles infirmé la valeur de la doctrine qu'a enseignée Guillaume de Champeaux dans les écoles de Paris, et qui a été continuée après lui dans les plus beaux siècles et par les plus habiles métaphysiciens? Nous n'oserions le croire, alors même que nous ne serions pas appuyé par des hommes tels que J. de Maistre, M. Ravaisson, M. Barthélemy Saint-Hilaire [1], M. Cournot [2], et plusieurs autres [3].

[1] Voir la *Logique d'Aristote*, traduite en français pour la première fois, 4 vol. in-8, 1839-1844 ; préface, p. XXXI, LVIII, etc. — *De la Logique d'Aristote*, mémoire couronné par l'Institut, 2 vol. in-8, 1838.

[2] Voir *Essais sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique*, 2 vol. in-8, 1851 ; t. II, p. 76, etc.

[3] Voir sur cette question les ouvrages de W. Hamilton.— M. Waddington, *Essais de logique*, 1857 ; *De la méthode déductive*, 1852. — M. de Strada, *Essai d'un ultimum organum*, t. I, p. 24-33. — Saisset, *Revue des Deux Mondes*, 1er septembre 1855. — « Pourquoi, dit M. Franck, un phénomène que nous avons observé une fois dans certaines circonstances, nous paraît-il devoir se reproduire encore dans des circonstances semblables? C'est que nous croyons à l'identité de la nature des choses ; c'est que nous sommes convaincus que la même substance conserve toujours les mêmes attributs. Pourquoi les qualités que nous avons remarquées dans un être, sommes-nous tentés de les rechercher dans plusieurs dont nous augmenterons proportionnellement le nombre? Parce qu'une loi irrésistible de notre esprit nous force à supposer une nature universelle dont participent toutes les existences particulières ; que sous les apparences diverses qui frappent nos sens, nous sommes obligés d'admettre un principe essentiellement un et invariable : ainsi l'unité et l'identité, ou plutôt la notion de l'être qui les renferme

Sans aucun doute nous sommes des premiers à rendre hommage aux savants ouvrages du R. P. Gratry et de M. Apelt[1]; mais, de même que nous ne saurions déprimer la raison jusqu'à rompre avec l'évidence comme criterium et à placer dans la foi la base de la perception et de l'induction[2], de même nous ne saurions expliquer en dehors de la doctrine de l'identité logique aucune des opérations de la raison humaine. Si l'on affirme que l'induction diffère précisément du syllogisme en ce qu'elle n'a pas de moyen[3], non-seulement nous affirmons le contraire, mais nous le prouvons comme nous l'avons fait. Le syllogisme va du général au particulier, l'induction va du particulier au général; mais l'un et l'autre ont un moyen pour opérer ce passage : dans l'induction ce moyen est sous-entendu, mais réel, et voilà pourquoi ceux qui ne sous-entendent que dans le discours et non dans l'esprit, regardent l'induction comme un syllogisme dissimulé, ou plutôt comme un syllogisme dont on aurait déplacé les prémisses. — Si l'on nous objecte qu'on ne passe pas, par voie d'identité et de déduction, du fini à l'infini, du monde à Dieu, et que conséquemment nier le procédé de transcen-

toutes deux, tel est le principe de l'induction aussi bien que du raisonnement déductif. » *De la certitude*, rapport sur le Mémoire de M. Javary, professeur de philosophie au collége d'Alençon, p. 245-247.

Voir aussi sur cette question G. Whewell. *Histoire des sciences inductives*, Londres, 1837, 3 vol.; traduite en allemand par Littrow, Stuttgart, 1839-1842.—John-Stuart Mill, *A system of logic rationative and inductive*, Londres, 3e édit. 1851.

[1] Le R. P. Gratry, *Logique, Connaissance de l'âme, Connaissance de Dieu.* — M. Apelt, *die Theorie der Induction*, Leipzig, 1854.

[2] « La perception, comme le démontre Royer-Collard, après les Écossais, et comme on l'admet aujourd'hui, implique *un acte de FOI naturel*, supérieur à tout raisonnement, et qu'aucun raisonnement ne peut ni ne doit vouloir remplacer, *sous peine de détruire la raison*. Cet acte de foi affirme l'être. L'induction implique *un autre acte de FOI*, la foi aux lois. » Le R. P. Gratry, *Logique*, Paris, 1855, t. II, p. 196. Cf. p. 194.

[3] Le R. P. Gratry, *Logique*, t. I, p. 76-77; t. II, p. 30.

dance, ce procédé qui n'a pour moyen que ses ailes, c'est affirmer l'athéisme[1] : nous répondons que les plus grands docteurs et les plus grands philosophes, les Thomas d'Aquin et les Aristote, ont démontré par voie syllogistique et rigoureusement déductive l'existence réelle de Dieu[2], et que, loin d'être accusés d'athéisme, ils ont été approuvés par le souverain Pontife dans l'Encyclique du 9 novembre 1846[3]. — Si l'on oppose que rejeter le procédé de transcendance dont il est question, c'est vouloir être et vivre comme Dieu, qui, étant « la vie, la vie même, la vie éternelle, se propose, et, si l'on peut le dire, se continue éternellement et se déduit éternellement[4] : » nous nous permettons de faire observer que ce n'est pas ici une question de morale, mais de logique stricte ; qu'il ne s'agit ni d'orgueil vis-à-vis de soi, ni de rébellion contre la vérité ; et que, si la vie en tant que vie est la raison de la déduction, l'homme doit toujours procéder par voie d'identité et de déduction, parce qu'il est toujours vivant, toujours participant de Dieu, toujours son image, imparfaite il est vrai, mais réelle et réellement vivante, et cela par le fond de son essence.

Toutefois n'oublions pas que nous ne sommes encore qu'à l'époque des germes, que tout travaille et se forme, mais que rien n'est complétement formé : la doctrine du criterium, tout en étant exacte, n'a pas encore sa formule définitive ; la doctrine de l'identité n'est qu'une vaste ébau-

[1] Le R. P. Gratry, *Logique*, t. I, p. 373.
[2] C'est aussi sur le principe de causalité que Guillaume de Champeaux s'appuie pour démontrer l'existence et les attributs de Dieu. Voir le Ier des *Fragments inédits : De essentia et de substantia Dei et de tribus ejus personis*.
[3] Voir la IIe et la IVe proposition.
[4] Le R. P. Gratry, *Logique*, t. I, p. 399.

che, attendant quelque main de génie qui l'achève dans l'ordre logique comme dans l'ordre physique ; les esprits sont un creuset où la dialectique s'élabore comme une chimie intellectuelle et se dégage des arguties que lui ont fait subir les grammairiens[1] ; l'art du raisonnement cherche à se transformer en science ; Aristote avec ses prédicaments apprend à distinguer et à classer les différents concepts de l'esprit, en attendant que Kant, cet homme qui a été appelé le plus grand philosophe des temps anciens et modernes, apparaisse avec ses catégories et ses formes.

Tel est l'état dans lequel se trouvait la question de la méthode philosophique sous Guillaume de Champeaux. Mais une méthode, quelle que soit sa valeur intrinsèque, n'est qu'un moyen pour arriver à la vérité et construire une doctrine. C'est pourquoi, après avoir étudié la méthode philosophique de Guillaume de Champeaux, nous devons étudier son système.

[1] Cf. S. Anselme de Cantorbéry lui-même, *Livre du grammairien*. Dans un chapitre il se demande *si le grammairien est une substance ou une qualité*, dans un autre, *si quelque grammairien n'est pas homme*.

CHAPITRE IV

DÉBRIS DU SYSTÈME PHILOSOPHIQUE DE GUILLAUME DE CHAMPEAUX

I. Le Traité de l'*Origine de l'âme* et les *Quarante-deux Fragments inédits*.—Débats en Orient et en Occident sur l'origine de l'âme : le traducianisme matériel, le génératianisme, le créatianisme primitif et simultané, le créatianisme successif. — Odon de Cambrai et Guillaume de Champeaux. — II. La nature de l'âme. — Le simplicisme de Guillaume de Champeaux : identité réelle de la substance et des facultés. — III. L'animisme et le vitalisme. — L'essence de la personnalité humaine.

Le réalisme! tel est le centre du système philosophique de Guillaume de Champeaux.

Cependant, quoique la question des universaux ait à peu près absorbé tous les regards et tous les efforts en philosophie, Guillaume de Champeaux composa des écrits nombreux et variés[1]. Sa position à Paris et sa renommée dans toute l'Europe studieuse devaient, en effet, lui attirer, de la part des esprits que tourmentaient le désir de savoir, une foule de questions auxquelles sa science et sa bonté ne pouvaient éviter de répondre. De tous ces écrits philosophiques il ne nous reste que le fragment sur l'*Origine de l'âme* publié par Dom Martène, et les quarante-deux

[1] Cf. de Wisch, *Biblioth. cisterc.*, p. 133.

Fragments inédits découverts par M. F. Ravaisson. D'après ces *Fragments*, Guillaume de Champeaux s'occupa surtout de la psychologie ; il considéra l'âme soit dans son origine, soit dans sa nature, soit dans ses rapports avec le corps. Voyons quelle fut sa manière de penser sur ces diverses questions, si brûlantes même de nos jours.

I

C'est surtout dans les premiers siècles du christianisme qu'on se préoccupa de la question de l'origine de l'âme. Il y avait, en Occident, des disciples de Tertullien et d'Apollinaire qui, appuyés sur l'idée de la vie *par* le sang, enseignaient le traducianisme matériel, et, à côté d'eux, une seconde école qui, rejetant ce traducianisme matériel, n'admettait qu'un traducianisme spirituel, lequel fut plus tard désigné sous le nom de génératianisme et consistait en ce que l'âme du fils, loin de lui être transmise par le sang élaboré du père, était engendrée de l'âme même des parents [1]. En Orient, au contraire, dominaient les sectateurs d'Origène qui soutenaient la création des âmes, mais aussi leur préexistence et leur déchéance personnelle avant leur incorporation. — Le traducianisme de Tertullien et de ses disciples avait le double avantage de donner de la transmission du péché originel une explication suffisamment spécieuse pour frapper certains esprits et de ne pas

[1] S. Hieronymi *Epist. ad Marcellinum et Anapsychiam :* « Maxima pars occidentalium autumant ut quomodo corpus ex corpore, sic anima nascatur ex anima. » — Cf. S. August. *ad Optatum, Epist.* 190, c. VI, n° 20. — Billuart, *Sum. theolog.*, t. III, p. 600.

compromettre la sainteté de Dieu en cette affaire ; mais, en revanche, elle compromettait singulièrement la spiritualité de l'âme : car, si un être d'une espèce ne peut produire qu'un être de cette même espèce, comment l'âme du fils peut-elle être d'une espèce immatérielle, si elle dérive d'un germe spécifiquement matériel[1] ? — Le génératianisme, sans être hétérodoxe[2], était loin de satisfaire les esprits[3]. Car, si d'une part il facilitait l'intelligence de la transmission du péché originel, d'autre part, comment comprendre la génération d'une âme par une âme? Assurément l'âme du fils est une substance aussi bien que l'âme du père ; or, si l'âme du fils dérive de l'âme du père, comment l'âme du père est-elle une substance simple? Dira-t-on que l'âme du père, tout en étant une substance simple, contient avec elle la substance de l'âme du fils? Mais alors, l'âme du fils existe donc déjà, et substantiellement? et si elle existe déjà substantiellement avec l'âme du père, elle n'est donc pas réellement engendrée par l'âme du père? — Quant à l'opinion des partisans d'Origène, d'abord elle avait le tort de ne reposer sur aucune preuve positive ; ensuite elle donnait à l'âme de l'homme

[1] « Illi qui animas ex una propagari asserunt, quam Deus primo homini dedit, atque ita eas ex parentibus trahi dicunt, si Tertulliani opinionem sequuntur, profecto eas non spiritus sed corpora esse contendunt, et corpulentis seminibus exoriri. Quo perversius quid dici potest? » S. August., *ad Optatum*, *Epist.* 190, c. IV.

[2] Voir la dissertation du cardinal de Noris (*Vindiciæ Augustinianæ*, c. IV, § 3), — l'article de Mgr Beelen dans la *Revue catholique* de Louvain, septembre 1847, — M. Ubaghs, *du Réalisme en théologie et en philosophie*, p. 304-308 ; Louvain, 1856. Quant à la lettre de S. Em. le cardinal Patrizzi à S. Em. le cardinal archevêque de Malines touchant les ouvrages philosophiques de M. Ubaghs, publiée le 2 mars 1866, elle condamne, non pas le génératianisme spirituel, mais le traducianisme matériel, et encore ne le condamne-t-elle pas comme entaché d'hérésie, mais seulement comme ne pouvant s'enseigner sans danger, « opiniones quæ absque periculo tradi non possunt. »

[3] « De traduce carnis non ambigitur, sed de animæ ambigitur. » S. Auguste *ad Marcellinum*, *Epist.* 143.

une existence qui répugne à l'essence de l'homme lui-même; de plus, elle attaquait le sens intime en faisant l'âme responsable d'une existence dont nous n'avons nulle conscience. — De là, une quatrième opinion se formula, enseignant la création de l'âme par Dieu, sinon dès le moment de la conception, du moins pendant le temps de la formation. Mais alors, comment justifier Dieu dans le cas de l'adultère? Si c'est Dieu lui-même qui crée l'âme, étant posé l'acte générateur, il coopère donc à cet acte, même lorsque cet acte est adultère? Et encore, si c'est Dieu qui crée l'âme, comment le péché originel, qui est dans l'âme, peut-il venir d'Adam à ses descendants? Ne vient-il pas plutôt de Dieu, créateur de l'âme? Ce sont ces difficultés qui ont tant tourmenté saint Augustin [1] et après lui tous les docteurs du moyen âge. De nos jours même, elles ont été agitées de nouveau par un puissant esprit, mais dans un sens certainement plus difficile et plus inextricable que les difficultés auxquelles il voulait échapper [2].

A l'époque de Guillaume de Champeaux, l'opinion de Tertullien et celle d'Origène avaient complétement disparu du monde scientifique. Toute la lutte se livrait donc entre le traducianisme spirituel et le créatianisme. Guillaume de Champeaux mentionne le traducianisme spirituel comme

[1] S. August. *Epist. CXC, Optato* (418), c. I : « De animæ origine antequam aliquid admoneam sinceritatem tuam, scire te volo in tam multis opusculis meis numquam me fuisse ausum de hac quæstione definitam proferre sententiam, et impudenter referre in litteras ad alios informandos, quod apud me non fuerit explicatum. » Cf. etiam *De Anima et ejus origine; De libero arbitrio*, l. III, c. XX et sq.; *Epist. CLXVI, Hieronymo; Confessionum*, l. I, c. VII. — Beausobre, *Histoire critique de Manichée et du manichéisme*, Amsterdam, 1734; 2 vol. in-'. — Dom Martin, *Comment. sur les Confessions*, t. II, p. 72. — M. Nourrisson, *la Philosophie de saint Augustin*, ouvrage couronné par l'Institut de France, l. I, c. II, t. I, p. 199-220; Paris, 1865.

[2] Jean Reynaud, *Terre et ciel*, 1854; 3e partie : *le Premier homme*.

une opinion admise par quelques-uns, mais n'entre dans aucun détail de réfutation, comme si cette opinion se réfutait d'elle-même[1]. C'est donc pour le créatianisme successif qu'il se prononça, malgré les hésitations d'Anselme de Cantorbéry[2] et les réfutations d'Odon de Cambrai[3]. Comprenant que toute la difficulté, dans cette dernière opinion, était de sauver la sainteté de Dieu et d'expliquer suffisamment le péché originel, il dirigea à plusieurs reprises tous ses efforts de ce côté. Son manuscrit des *Sentences* et ses *Fragments inédits* nous en donnent maintes fois la preuve. Qu'il nous suffise de citer cet extrait de l'*Origine de l'âme :* « La loi que Dieu a établie dès le principe pour gouverner la création successive des hommes, c'est qu'elle se ferait, quant au corps, par un réservoir séminal, et quant à l'âme, par l'infusion de Dieu ; en sorte que, si l'homme persévérait dans l'obéissance, la semence génératrice qui procéderait de lui serait sainte et pure comme lui-même. Mais le premier homme, s'étant corrompu par la désobéissance, a dû subir la peine d'engen-

[1] « Quidam impelluntur ut dicant animam quoque ut corpus ex traduce descendere : et sic a culpa immunis est creator, quia anima quoque a corrupta anima patris, ut corpus a corpore, descendit. » *De Origine animæ*, n° 2.

[2] Eadmer, disciple et biographe de saint Anselme, nous rapporte cette réponse qu'il fit à un de ses frères trois jours avant de mourir : « Si (Deus) mallet me adhuc inter vos saltem tamdiu manere, donec quæstionem quam *de animæ origine* mente revolvo absolvere possem, gratiosus acciperem, eo quod nescio utrum aliquis eam me defuncto sit absoluturus. » (Eadmer, *de Vita S. Anselmi*, lib. II, c. VII, n° 72). — D'où le cardinal de Noris conclut que le créatianisme n'était pas certain pour S. Anselme. Cf. *Vind. August.*

[3] « Si solum corpus ab Adam habeo, animam vero non ab Adam, sed a solo Deo, cum peccatum in anima tantum sit et non in corpore, quomodo dicor in Adam peccasse ? Peccavit Adam, et peccatum in anima sola fuit et non in corpore ; animam autem meam in qua peccatum est ab ipso non habeo, quomodo dicor peccasse in ipso ? Quando peccavit et corpus meum tunc in ipso erat, recte dicerer in ipso peccasse, si peccatum esset in corpore ; nunc autem cum in anima sola peccatum sit, quomodo dicor peccasse, quando peccavit, si in ipso penitus anima mea non fuit ? » B. Odonis Camerac. episc. *de Peccato originali*, l. II, § 2

drer avec concupiscence : c'est pourquoi la substance par laquelle il engendre est corrompue à son tour. Or, de ce que l'homme a mal dispensé ce qui lui appartenait pour la génération, résulte-t-il que Dieu, être immuable, ait dû changer son plan et renoncer à unir de nouvelles âmes à la substance séminale, en quelque état qu'elle procédât des parents ? Nullement. Dieu ignore l'inconstance ; il fait donc ce qu'il avait résolu dès l'éternité : il unit de nouvelles âmes à des corps souillés, et cela sans cruauté, mais suivant une juste providence ; en sorte que l'âme n'a rien qui lui permette de se plaindre de Dieu. Il l'a faite pour l'unir au corps qu'elle doit animer : que si elle trouve un vase corrompu, elle-même en est corrompue à son tour, et elle a besoin d'être purifiée. Si donc l'âme peut accuser justement quelqu'un du mal qu'elle souffre, ce sont nos premiers parents, qui par leur péché ont introduit la mort dans le monde : car, comme je l'ai dit, Dieu n'était pas tenu de changer son plan d'animation à cause de la sottise de l'homme[1]. »

[1] « Hac ergo lege creatus est homo, ut hominibus *per successionem creandis* seminarium haberet quantum ad corpus, Deus autem infunderet novas animas. Si ergo homo in obedientia perseveraret, sicut ipse sanctus et mundus esset, ita et seminarium prolis quod ab eo procederet. Sed quia ipse primus per inobedientiam corruptus est, pœnam suscepit, ut in concupiscentia generaret. Quæ ergo particula ad vim generationis procedit, ipsa quoque corrupta est. Sed si homo quod ad eum pertinebat de generatione male dispensavit, debuitne Deus incommutabilis idcirco consilium suum mutare ut novas animas non infunderet semini, qualecunque ex parentibus procederet ? Non est penes quem sit inconstantia. Facit itaque Deus quod ab æterno proposuerat : novas animas immundis corporibus infundit, non utens crudelitate, sed justam providentiam implens : nec anima habet quid queratur de Deo. Idcirco eam fecit ut animando corpori eam infunderet : quod si corruptum vas invenit, ipsa quoque inde corrumpitur, idcirco necesse est ut purgetur. Nec habet anima quem possit juste accusare de malo quod patitur, nisi priores parentes quorum peccato mors intravit in mundum, quia, ut dictum est, non debuit Deus propter stultitiam hominis mutare consilium animandorum hominum. » *De origine animæ*, n° 3.

Aussi, à partir de Guillaume de Champeaux, le créatianisme successif fut-il non plus seulement la doctrine commune, mais la doctrine universelle des écoles. Saint Thomas lui consacra dans sa *Somme* sept articles en deux questions[1], et désormais la difficulté passa pour être résolue, sinon avec évidence, du moins avec certitude, dans cette sentence que M. Ubaghs en ces derniers temps a remise en suspicion[2] : « Dieu crée les âmes quotidiennement et les infuse dans les corps, au sein des mères, lorsque les corps sont prêts à l'animation. » Quand les corps ont-ils cette préparation requise? Saint Anselme de Cantorbéry, en 1099, avait ainsi répondu à cette question : « Que l'enfant ait une âme raisonnable immédiatement après la conception, cela est contraire à tout sentiment humain. Car de là il suivrait que, chaque fois que le germe humain périt, même dès l'instant de la conception, avant d'être parvenu à la forme humaine, une âme humaine serait damnée en lui, puisqu'elle n'aurait pas été réconciliée par le Christ ; ce qui est par trop absurde[3]. » Peu ému de cette solution qui avait été écrite en France[4] et qu'il ne pouvait conséquemment ignorer, Guillaume de Champeaux se souvint de Grégoire de Nazianze « qui, disait-il, était un homme sage, » et qui cependant enseignait la présence de l'âme dès la conjonction des deux substances génératrices, disant qu'alors l'âme n'exerce pas ses puissances, de même que, lorsque l'enfant est né, il ne discerne ni ne juge immédiatement, ce qu'il fait plus tard à l'âge adulte[5]. Et, fort de cette autorité,

[1] *Summ. theol*, I, q.q. xc et cxviii.
[2] M Ubaghs, *du Réalisme en théologie et en philosophie*, Louvain, 1856.
[3] S. Anselm. *liber de conceptu virginali et originali peccato*, c. vii ; traduction de M. Ubaghs, *ouvr. cité*, p. 117-119.
[4] Saint Anselme, en effet, composa son livre *de Conceptu*, etc., pendant son séjour à Lyon.
[5] *De Origine animæ*, n° 2.

il se permit de combattre le sentiment des docteurs de l'Église (*quamvis nec hoc doctores Ecclesiæ consentiant*), rejeta le délai de soixante-six jours et même de six mois que l'arbitraire des anciens physiologistes avait établi et que les docteurs du onzième siècle avaient conservé, adopta l'animation immédiate et fut ainsi le seul anneau, peut-être, qui relia, en cette question, le siècle de saint Grégoire de Nazianze au siècle de Stahl[1].

II

Si l'opinion de Guillaume de Champeaux sur l'origine de l'âme peut s'appeler du nom de *créatianisme successif*, son opinion sur la nature de l'âme ne saurait mieux s'exprimer que par celui de *simplicisme*. Dans un temps où la passion de connaître poussait les esprits à tout distinguer et à faire de la psychologie comme une anatomie et une dissection de l'âme, il y avait le péril de la multiplication exagérée des entités, péril si réel que le treizième siècle, si grand qu'il fût, y succomba presque tout entier. De nos jours on s'est moqué spirituellement de toutes ces entités scolastiques : « Il y a vingt-ans, dit M. Boursier, en parlant de la relation comme entité réellement distincte de l'entité de son sujet, il y a vingt ans que personne au monde n'avait un front, des yeux, une physionomie semblables à la mienne : depuis ce temps-là il est né au Pérou un

[1] *De Origine anim.* : « ... Potest *etiam tunc* novam animam Deus infundere, nec hoc doctores Ecclesiæ consentiant, sed vel sexagesimo sexto die post conceptum, vel sexto mense novam asserant a Deo infundi animam. » Cf. etiam nº 3 : « ..... Debuitne Deus consilium suum mutare ut novas animas non infunderet *semini?* » etc.

homme qui me ressemble. Dira-t-on qu'une petite entité, nommée rapport de ressemblance, est partie du Pérou, a traversé les mers, est venue me choisir au milieu de tous les peuples de l'Europe pour se fixer sur mon visage? Mais si l'on me répond qu'elle est restée au Pérou, et qu'il n'y a que mon confrère américain qui ait par devers lui cet être de ressemblance, j'aurai lieu de me plaindre de ce qu'on le fait plus riche que moi. Je ne suis pas moins semblable à lui qu'il l'est à moi. Je veux donc avoir part à cet être nouveau; et s'il naît un million d'hommes semblables à moi, j'aurai aussi l'avantage de me voir grossir à vue d'œil par un million d'êtres qui viendront fondre sur moi[1].» Et ce qu'on affirmait en ontologie sur la relation, on l'affirmait en psychologie sur les facultés et les opérations de l'âme. Sans doute l'âme était simple, mais d'une simplicité d'essence qui ne répuguait pas à une certaine composition de puissances et d'actes. Tout en admettant que l'âme vit d'une vie vraiment *ad intra* et que sans la puissance et l'opération cette vie, qui alors n'est qu'une vie *in actu primo*, n'est aussi qu'une vie illusoire, néanmoins on déclarait les opérations des entités réellement distinctes des puissances, et les puissances des entités réellement distinctes de l'essence. Telle fut la doctrine qui régna dans l'École jusqu'à l'apparition du cartésianisme et peut-être même jusqu'au kantisme[2]. Toutefois elle ne remonte pas jusqu'au fondateur de l'École. Guillaume de Champeaux, en effet, quoique naturellement porté vers elle par ses opinions réalistes, sut cependant, à force de perspicacité, résister à cette tendance et mettre dans l'âme la simplicité la plus complète, en déclarant n'être que de pures formalités d'une

[1] M. Boursier, *Action de Dieu sur la créature*.
[2] Billuart lui-même, dans ses divers traités, enseigne cette doctrine.

même essence les facultés qu'on devait plus tard traiter d'entités réellement distinctes de cette essence : « L'âme, dit-il, pense *par elle-même* sur ce qu'elle touche, flaire, goûte, entend. » Et identifiant l'opération intellectuelle avec la faculté qui opère, il ajoute : « Et ce jugement de l'âme, lorsqu'il porte sur des individus et sur des corps individuels, s'appelle *la vue*. Lorsqu'il considère ces individus d'une manière universelle, comme par exemple l'homme en général, l'animal, le genre, le corps en général, la substance en général, alors ce jugement s'appelle *la raison*. Et lors qu'il porte sur Dieu et les essences invisibles, ce même jugement s'appelle *l'intellect*. Tels sont les trois jugements dont l'âme se sert *par elle-même*[1]. » Guillaume enseigne donc le simplicisme le plus complet, et les philosophes de l'Allemagne contemporaine ne l'ont pas surpassé sous ce rapport[2].

[1] « Quæritur an anima, dum sit in corpore, præter corporis instrumenta per se sentiat ? Respondetur : Postquam anima per prædictos (voir 37e *Fragment* (*inédit*) sensus aliquid sentit, *veluti per oculum* vidit parietem, redit in se et cogitat per se ex quibus partibus constaret paries quem vidit. Item tractat *per se* anima de eo *quod tangit, olfacit, gustat, audit;* quod judicium animæ dum fit de individuis et circa individua corpora, *visus appellatur*. Cum ipsa individua universaliter considerat, ut quid sit homo universalis, animal, genus, universale corpus, universalis substantia, *illud judicium ratio appellatur*. Cum vero de Deo et de invisibilibus essentiis tractat, *illud judicium intellectus appellatur*. Quibus tribus judiciis per se anima utitur. » 38e *Fragment* (*inédit*).

[2] Il serait donc difficile d'accorder Guillaume de Champeaux avec lui-même, s'il exprimait sa propre doctrine et non-seulement celle de saint Augustin, lorsqu'il dit dans son 1er *Fragment* (*De Essentia et de substantia Dei et de tribus ejus personis*), à propos de l'unité de substance entre le Père et le Fils : « Ponit S. Augustinus de anima et ratione similitudinem, sed ratio, licet potentia sit animæ, non tamen ejusdem cum anima substantiæ, sed ejus inseparabilis forma. Nam quod in prædictis ratio et anima una est anima, convenienter est intelligendum, ut potius illa dicamus, simul et inseparabiliter inherere et non etiam idem in substantia esse. » Peut-être encore, en s'exprimant ainsi, Guillaume de Champeaux n'a-t-il voulu nier l'identité entre l'âme et ses facultés quant à la substance, que dans le sens où elle serait égale à l'identité substantielle du Père et du Fils. Le contexte semble assez favoriser cette dernière explication.

III

Enfin, après avoir étudié l'origine et la nature de l'âme, il étudie quels sont ses rapports avec le corps et quelle influence elle exerce sur lui. Sans aucun doute il puisa dans les théories d'Aristote sur la vie, qui étaient toutes dans cette définition de l'âme : « Ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος[1]. » Toutefois, cette définition pouvait se traduire de deux manières, à savoir : « L'âme est l'entéléchie première d'un corps naturel qui a la vie *en puissance*, » ou bien : « L'âme est l'entéléchie première d'un *corps* naturel qui a la vie *par sa puissance*. » Et selon qu'on acceptait l'une ou l'autre de ces définitions, on entrait dans un système tout différent : la première conduisait à l'animisme, la seconde au vitalisme. Guillaume de Champeaux ne fut pas de l'opinion qui devait trouver un jour un asile aussi célèbre que l'université de Montpellier[2]. La première traduction de la définition d'Aristote était, du reste, la seule qu'on se permît alors ; et, sans entrer dans aucune discussion, Guillaume de Champeaux enseigna l'animisme et en donna des explications si formelles que saint Thomas lui-même ne fit que les répéter. « Nous avons coutume, dit-il dans le trente-deuxième *Fragment inédit*, d'appeler sensualité, la force inférieure de l'âme, en tant que *l'âme elle-même* vivifie et *sensifie* le corps ; et raison, la force supérieure de l'âme, selon laquelle nous

[1] Arist., *de Anima*, II, c. I, § VI.

[2] Cf. M. Lordat, *Réponse à des objections faites contre le principe de la dualité du dynamisme humain*, Montpellier, 1854. — M. Flourens, *De la vie et de l'intelligence*, Paris, 1858 ; — etc., etc.

sommes faits à l'image de Dieu[1]. » Il est plus explicite encore dans son opuscule sur l'*Origine de l'âme* : « Le corps et l'âme, dit-il, sont l'un dans l'autre et enserrés de telle sorte, que le corps est *sensifié* par l'esprit, c'est-à-dire, tient de lui ses cinq sens, et que l'âme détermine la nature du corps au point de le *sensifier*, de le rendre capable de colère, de concupiscence, de faim, et autres appétits semblables[2]. »

Un mot du *de Origine animæ* nous révèle dans Guillaume de Champeaux un esprit vraiment éclectique. Libre de tout parti, il cherchait la vérité partout et, après l'avoir trouvée, la disait sans s'inféoder à personne. C'est cette largeur et cette indépendance d'esprit qui nous le montrent d'accord tantôt avec Aristote contre Platon, comme dans les débats sur le procédé logique, tantôt avec Platon contre Aristote, comme dans la question de la personnalité humaine. Guillaume de Champeaux, en effet, tout en plaçant l'intégrité de la personne humaine dans l'âme et dans le corps réunis, en place l'essence dans l'âme seule[3] et incline ainsi d'une manière évidente à la spiritualisation platonicienne de l'homme. Ce simple mot du *de Origine animæ : se et corpus cui junctus fuit*, est à lui seul la plus belle apologie que l'homme puisse faire de lui-même, car d'une part il sauve son dualisme in-

[1] « Sensualitatem solemus appellare inferiorem vim animæ secundum quod ipsa anima vivificat et sensificat corpus ; rationem quidem dicimus superiorem vim animæ secundum quam ad imaginem Dei facti sumus. » *Fragmentum de anima*.

[2] *De Origine animæ*, n. 3° : « ..... Quæ duo (corpus scilicet et anima) ita quodammodo sunt inserta, ut et corpus per spiritum sensificaretur, id est illos quinque sensus haberet, et anima naturam corporis ita contraheret, ut inde sensificaret et irasceretur, vel concupisceret, vel esuriret, et cætera hujusmodi. »

[3] « ..... Et sic SE ET CORPUS CUI JUNCTUS FUIT beatificaret. » *De Origine animæ*, n° 3.

tégral en maintenant l'union de l'âme avec le corps, et d'autre part il place l'essence dans la substance spirituelle, et conséquemment dans les actes de l'esprit et de la volonté, quels que soient ceux de la matière et de l'instinct.

CHAPITRE V

LE RÉALISME EN FACE DU NOMINALISME ET DU CONCEPTUALISME.

I. M. Rousselot et M. Cousin. — L'universel : trois aspects et trois questions. — Réponse de Roscelin : le nominalisme. — Réponse d'Abélard : le conceptualisme. — Réponse de Guillaume de Champeaux : le réalisme. — Spinoza, Schelling, Hegel, Gœthe. — L'opinion en France : Cousin, Saisset, M. Ch. Jourdain. — II. Étendue du réalisme : *ante rem, post rem, in re*. — De Platon à Guillaume de Champeaux. — III. Dispute entre Guillaume de Champeaux et Abélard. — Appréciation de M. Rousselot et de M. Cousin. — Résumé.

I

Assurément Guillaume de Champeaux était un esprit éminent par sa hardiesse modérée et sa profondeur. Mais s'il révèle quelque part ces deux qualités, c'est surtout dans la question des *Universaux*.

Comme nous l'avons déjà dit, Porphyre, dans son Isagogue, s'était adressé ces trois questions : « Les genres et les espèces subsistent-ils ou consistent-ils simplement en de pures pensées? Comme subsistants, sont-ils corporels ou incorporels? Sont-ils enfin séparés des objets sensibles, ou dans ces objets, et formant avec eux quelque chose de coexistant? » Et il avait estimé ces trois questions fort graves ; car il ajoute immédiatement : « Je refuse de le dire ; cette affaire est trop difficile et demande des recher-

ches trop étendues. » Les docteurs du moyen âge furent de son avis ; d'après Abélard lui-même, « il semblait que la science résidât tout entière dans la doctrine des Universaux[1]. » Et en effet, les questions de Porphyre peuvent se traduire par celles-ci : « Y a-t-il quelque chose de réel sous tous ces phénomènes que nous voyons ?.... Dans nos conceptions le sujet et l'objet ne sont-ils pas une dualité imaginaire et une unité réelle, une parfaite identité ? Ou l'un seulement est-il réel et l'autre fantastique, et alors lequel des deux n'est qu'une ombre[2] ? » Quoi de plus grave et de plus digne de nos recherches ?

D'autre part, « la doctrine de Guillaume de Champeaux, dit M. Rousselot, est une doctrine sérieuse, un système qui va droit au cœur de la philosophie[3]. » Comme l'a remarqué M. Cousin, « le point de vue métaphysique et ontologique du problème général de Porphyre remplit toute la seconde époque de la philosophie scolastique, de même que le côté logique de ce problème remplit la première. L'histoire a marché comme la raison. La raison, la méthode, veulent qu'on gravisse successivement les hauteurs de l'ontologie et de la métaphysique par les degrés de la psychologie et de la logique. Aussi la première époque de la philosophie scolastique a-t-elle été toute dialectique ; et c'est dans la seconde que sont arrivées toutes les grandes questions et les grandes solutions, sous la double inspiration de la physique et de la métaphysique d'Aristote, enfin connues, et de la théologie chrétienne, interrogée avec une indépendance suffisante et une admirable intelligence. Le problème de Porphyre s'est développé régulièrement à travers ces deux

[1] Abæl. *opera, Epist. I*, p. 6.
[2] *Saint Denys l'Aréopagite*, par M. Darboy ; *Introduction*.
[3] M. Rousselot, *ouvr. cité*, t. I, p. 265.

époques; mais dans la première même, où il se réduit en général au point de vue dialectique, on peut dire qu'il a eu aussi son progrès. Les écoles carlovingiennes l'exhument pour ainsi dire. On commence par répéter en bégayant les solutions équivoques qu'en avait laissées Boëce. Roscelin le soumet à une critique indépendante; mais il est évident qu'il ne l'envisagea d'abord que sous le point de vue logique, puisqu'il arriva à une solution toute grammaticale. Guillaume de Champeaux le considéra sous un point de vue plus relevé. Sa première opinion est déjà métaphysique[1]. » Tâchons donc d'atteindre vraiment ce point de perspective d'où les questions se mesurent avec exactitude. Tâchons de saisir les faces multiples de la pensée de Guillaume, de nous élever jusqu'à ces sommets ardus et nuageux que ses yeux ont entrevus, jusqu'à ces problèmes qui ne devaient éclore que dans l'avenir, mais dont il a cultivé le germe et préparé l'éclosion.

Si nous considérons les individus qui forment ensemble une espèce quelconque, nous remarquons que ces individus, tout en différant entre eux, ont cependant un élément qui leur est commun à tous et qui caractérise l'espèce. Cet élément s'appelle l'*universel*. L'universel est donc une unité relative à plusieurs autres, τὰ καθ' ὅλου, *unum versus alia*[2]. L'universel peut s'envisager soit dans l'ordre grammatical, soit dans l'ordre logique, soit dans l'ordre ontologique, *in prædicando*, *in intelligendo*, *in essendo*. L'universel gram-

[1] M. Cousin, *Fragments*, *Philosophie du moyen âge*, Abélard, p. 191-192.
[2] Voir Buchez, *Traité complet de philosophie*, Paris, 1838, t. I, p. 501-504, sur les cinq universaux qu'on distinguait autrefois, conformément aux cinq manières selon lesquelles une unité peut exister dans plusieurs choses, ou être comprise de plusieurs choses, ou être attribuée à plusieurs choses. Trois de ces universaux étaient appelés essentiels, le genre, l'espèce, la différence; et deux contingents, le propre et l'accident.

matical, c'est une unité propre à être attribuée verbalement à plusieurs choses d'une manière univoque et divisible, *unum aptum prædicari de multis univoce et divisim* : l'universel logique, c'est une unité propre à être conçue de plusieurs choses d'une manière univoque et divisible, *unum aptum concipi de multis univoce et divisim :* l'universel ontologique, c'est une unité propre à être essentiellement présente dans plusieurs choses d'une manière univoque et divisible, *unum aptum inesse multis univoce et divisim.* Or, l'universel n'est-il ontologique, c'est-à-dire réel, qu'en tant qu'il est grammatical, ou qu'en tant qu'il est logique, ou bien l'est-il encore au delà de l'ordre grammatical et de l'ordre logique ? En d'autres termes, l'universel n'est-il réellement qu'un mot ? S'il est plus qu'un mot n'est-il réellement qu'un concept ? S'il est plus qu'un mot, et qu'un concept, qu'est-il et quelle est la mesure de sa réalité objective? Tel est le fameux problème des universaux.

A ces questions trois réponses ont été faites.

Le *nominalisme* prétend que l'individuel seul existe, que l'universel n'est qu'un mot, *flatus vocis*, qui ne répond à rien de réel.

Le *conceptualisme* prétend que l'universel n'est pas un vain mot, que c'est un être de raison, un concept de notre esprit, une abstraction sans objet réel.

Le *réalisme* au contraire prétend que l'universel est une réalité objective.

La première opinion fut enseignée à Lille par Raimbert[1], et surtout à Compiègne par Roscelin[2]. Confondant l'indivi-

[1] Cf. Dom Ceillier, *Histoire des auteurs ecclésiastiques*, etc., t. XIV, ch. v, p. 71, nº 6.

[2] Il ne reste plus des ouvrages de Roscelin qu'un pamphlet contre le B. Robert d'Arbrissel, et un autre contre les prêtres d'Angleterre. — Voir surtout les ouvrages d'Abélard et de saint Anselme.

duel et le singulier[1], Roscelin posait en principe que la substance est essentiellement individuelle, au lieu de dire qu'elle est essentiellement singulière ; et partant de ce principe, il arrivait facilement à conclure que l'individuel seul est réel. Pour lui, le tout avait une existence réelle ; mais les parties de ce tout, par cela même qu'elles n'existaient qu'en lui, n'avaient plus, si on les en détachait, qu'une existence nominale : l'individu était donc *tout un*, et la distinction des parties, en détruisant son individualité, détruisait en même temps sa réalité. Par conséquent les sens seuls pouvaient donner connaissance de la vérité, et la raison, dont la fonction est d'abstraire et d'universaliser, ne portait que sur des chimères. C'est ainsi, disait-il, que l'homme vertueux est une réalité, mais que la vertu n'est qu'un mot. Qui ne voit dans cette doctrine une tendance au matérialisme ? M. Rousselot y a même vu le matérialisme pur de l'école d'Ionie[2]. Et, appliquant son système à la Trinité : « De même, enseignait Roscelin, que la maison, comme telle, n'est autre

[1] Au onzième siècle les réalistes distinguaient l'individuel et le singulier. Cf. B. Odonis Camer. episc. *de Peccato originali*, l. II, § 5 et 6 : « L'individu est un être constitué d'accidents qui lui sont propres, de manière à ne pouvoir être affirmé d'aucun sujet ; car on affirme des individus les *superiora* (les espèces et les genres), mais les individus ne s'affirment de rien... On appelle singulier ce qui se distingue par quelque propriété de toutes les autres choses. Or, cette distinction de chaque chose de toutes les autres ne se rencontre pas seulement dans les individus, mais aussi dans les universaux. En effet, les universaux ont aussi leurs propriétés par lesquelles ils se distinguent les uns des autres, sinon au moyen des sens, du moins à l'aide de la raison. Car c'est la raison qui saisit par sa pénétration la nature des universaux et les distingue entre eux aussi bien que des individus ; de manière que les universaux, quoiqu'ils soient communs (à plusieurs *inferiora*), ont une certaine singularité d'essence, de même que les individus. Toute essence est donc singulière, l'essence individuelle aussi bien que l'essence universelle, puisqu'elle a la singularité de son essence, par laquelle elle est connue comme distincte des autres. Et aussi tout individu est singulier, mais tout être singulier n'est pas un individu : car on n'appelle individu que ce qui ne s'affirme d'aucun sujet, tandis qu'on donne à tout le nom de singulier. »

[2] M. Rousselot, *ouvr. cité*, t. I, p. 163 et suiv.

chose qu'une maison et n'a point de parties, car l'unité seule est réelle ; de même Dieu, comme Dieu, n'est autre que Dieu, et n'est point Père, Fils et Saint-Esprit. Ou bien l'Église doit admettre dans la Trinité trois Dieux distincts, trois individus, ou elle ne pourra attribuer la réalité qu'à un seul Dieu, désigné par trois noms, mais sans distinction de personnes [1].» Telle est la doctrine qu'enseignait Roscelin et que condamna le concile de Soissons en 1092. Ce qui a fait la force du nominalisme, ce n'est donc pas sa vérité, mais son esprit d'individualité, qui n'était qu'un appel plus ou moins exact à l'esprit de liberté.

Le conceptualisme, auquel Porphyre inclinait peut-être [2] et que Boëce enseigna expressément [3], fut professé au neuvième siècle par Rhaban Maur et Heiric d'Auxerre, au onzième par Bérenger et le moine Gaunilon, au douzième par Abélard et son école. Ce système est-il une vraie solution ? N'est-il pas plutôt un moyen d'éviter les difficultés soit du nominalisme soit du réalisme [4] ? N'est-il pas plutôt une absence de réponse qu'une affirmation positive ? Assu-

[1] Voir Cantù, *Histoire universelle*, t. X, p. 492. — Cf. M. Cousin, *Philosophie du moyen âge*, p. 91 et 92.

[2] Porphyre : « Le genre est *ce qui s'affirme* de plusieurs différents en espèce, l'espèce *ce qui s'affirme* de plusieurs différents en nombre. »

[3] Boet. *in Porphyr.*, l. I, p. 56 : « L'espèce n'est pas autre chose qu'une *pensée* collective, qui se recueille de la ressemblance substantielle d'individus qui diffèrent numériquement. Le genre est une *pensée* tirée de la ressemblance des espèces. »

[4] « Avec l'explication d'Abélard, dit Cantù, la question se trouvait déplacée. Ni réalistes, ni nominaux, ne niaient que les universaux fussent des concepts de l'esprit ; le difficile était de voir si, au delà de l'entendement qui conçoit les idées générales, au-delà des objets individuels dans lesquels se trouvent les phénomènes, il existe autre chose, des lois, des principes, un plan, d'où ces phénomènes dérivent. Ainsi son système n'était qu'un nominalisme manquant de conclusion, et le mérite du conceptualisme d'Abélard ne consiste qu'à s'être arrêté. » *Histoire universelle*, t. X, p. 495. — M. Nourrisson est plus sévère encore : « Cette solution moyenne du problème des universaux, dit-il, n'était certainement point irréfragable. Elle reculait la question ; elle ne la décidait pas. » *Progrès de la pensée humaine*, p. 248.

rément le conceptualisme est une fuite et non pas un combat ; et encore est-ce une fuite malheureuse : car, en évitant le péril de matérialisme que renferme le nominalisme, il ne sait pas se soustraire au péril de scepticisme. Ne nie-t-il pas en effet la réalité du fondement objectif des concepts, et l'analogie parfaite qui doit régler le monde des idées et le monde des choses ? Un concept est purement subjectif ; si donc les universaux ne sont que des concepts, ils n'ont évidemment en eux-mêmes aucune réalité objective, et détachés ainsi du monde objectif, comment ne rentrent-ils pas dans le monde de la chimère ? Kant lui-même, avec tout son génie, a-t-il su trouver le passage scientifique du subjectif à l'objectif et éviter le scepticisme ? Nullement. Son conceptualisme peut être plus complet que celui d'Abélard et surtout plus analytique, mais il est tout aussi dénué de certitude. En vain a-t-il appelé la raison pratique au secours de la raison pure : celle-ci, qui est la seule scientifique, était trop frappée d'impuissance pour pouvoir trouver sa guérison dans un remède dont elle suspectait la valeur ; ce n'est qu'un remède certain et reconnu comme tel, qui peut guérir une raison sceptique, et ce que la raison met par terre ne peut se relever que par la raison.

Il faut donc nécessairement admettre un certain réalisme. Quoi qu'en dise M. Ch. de Rémusat[1], c'est la conclusion à laquelle semble être arrivée la science moderne. Sans doute Hobbes, Berkeley et Hume ont professé le nominalisme pur, Locke et Leibnitz le nominalisme conceptualiste, toujours est-il qu'à ces noms on peut opposer d'autres noms et, ce qui est plus que des noms, des raisons.

Spinoza admettait le nominalisme qui ne porte que sur

[1] « La science moderne peut, en général, être regardée comme nominaliste. » *Abélard*, t. II, p. 138-139.

les images confuses des sens, sur cette généralisation que Saisset flétrit du nom de bâtarde, ouvrage de l'imagination et du hasard, et qui ne représente que le dernier degré de confusion des choses[1]. Mais il enseignait qu'il est « absolument nécessaire de tirer toutes nos idées des choses physiques, c'est-à-dire des êtres réels, en allant suivant la série des causes d'un être réel à un autre être réel[2]. » « Par la série des causes et des êtres réels je n'entends point, dit-il, la série des choses particulières et changeantes, mais seulement la série des choses fixes et éternelles. D'où il résulte que ces choses fixes et éternelles, quoique particulières, seront pour nous, à cause de leur présence dans tout l'univers et de l'étendue de leur puissance, comme des universaux, c'est-à-dire comme les genres des définitions des choses particulières, et comme les causes immédiates de toutes choses[3]. » Sans doute le spinozisme a dépassé de beaucoup le vrai réalisme, mais du moins a-t-il établi l'insuffisance du nominalisme et du conceptualisme et la nécessité du réalisme en général.

Il en est de même des doctrines de Schelling et de Hegel.

Gœthe, lui aussi, reprochait au nominalisme de construire *a priori*. Comment inventer, découvrir, connaître, si toute la réalité est dans le sujet, si l'objet n'est qu'une entité imaginaire, s'il n'existe pas *a parte rei* une loi inconnue qui réponde à la loi de l'esprit humain? C'est ainsi que raisonnait Gœthe ; pour lui le génie consistait à découvrir cette loi cachée dans les profondeurs muettes des choses, dont il porte en lui la formule encore inaperçue. C'est ce qu'en Allemagne on a nommé le réalisme de Gœthe[4].

[1] Saisset, *Œuvres de Spinoza*, Introd. critique, t. I, p. 25.
[2] Spinoza, *De la Réforme de l'entendement*, t. III, p. 337.
[3] *Ibid.*, t. III, p. 338.
[4] Voir *La Philosophie de Gœthe*, par M. Caro, passim ; Paris, 1866.

Si de l'Allemagne nous passons à la France, nous entendons un homme non moins illustre, M. Cousin, déclarer l'école réaliste « dépositaire de tant de vérités toujours anciennes et toujours nouvelles[1], » et jeter au milieu des débats ces paroles si simples et si décisives : « Il nous est impossible de ne pas croire avec le sens commun et le vulgaire, qu'il y a en effet un genre très-réel, appelé le genre humain, composé de mille et mille individus, tous très-différents entre eux, mais qui tous aussi ont quelque chose de commun. Or, ce quelque chose qui leur est commun à tous, au milieu de toutes les différences qui les séparent, ce quelque chose de commun ne peut pas être individuel aussi ; car tout ce qui est individuel et particulier est nécessairement dissemblable. Il faut donc bien que ce quelque chose de commun à tous les êtres humains, individuels et dissemblables, soit quelque chose d'universel et d'un, qui constitue ce qu'on appelle le genre humain. Ainsi le genre humain n'est pas un mot, ou bien il faut prétendre qu'il n'y a réellement rien de commun et d'identique dans tous les hommes, que la fraternité et l'égalité de la famille humaine sont de pures abstractions, et que la seule réalité étant l'individualité, la seule réalité est par conséquent la différence, c'est-à-dire l'inimitié et la guerre, sans autre droit que la force, sans autre devoir que l'intérêt, sans autre remède que la tyrannie ; tristes mais nécessaires conséquences que la logique et l'histoire imposent au nominalisme et à l'empirisme, et qui soulèvent contre eux, avec le christianisme, le sens commun et la conscience du genre humain[2]. »

Saisset était du même avis, et avec sa raison religieuse

[1] M. Cousin, *Fragments, Philosophie du moyen âge*, p. 193.
[2] M. Cousin, *ibid.*, p. 117-118, édit. 1855.

et parfois enthousiaste il s'exprimait ainsi : « Si l'on y prend garde, quels sont les philosophes et les théologiens qui ont laissé éclater pour le réalisme une incontestable sympathie ? Ce sont les génies essentiellement spiritualistes et religieux, un Platon, un Plotin, un saint Augustin, un saint Anselme ; et de quel côté penchait, je le demande, celui qui a dit : *Dieu n'est pas loin de chacun de nous ; c'est en lui que nous vivons, que nous nous mouvons, que nous existons?* L'apôtre qui écrivait ces hautes paroles ne s'inspirait-il pas lui-même de cette autre parole que l'Écriture place dans la propre bouche de Dieu : Je suis celui qui est, *ego sum qui sum*[1] ?... On élève contre la dialectique un éternel reproche ; Aristote l'adressait à Platon, Gassendi le renouvelle contre Descartes, Arnauld contre Malebranche : Vous réalisez des abstractions. Juger ainsi la méthode platonicienne, c'est mal la comprendre, ou, pour mieux dire, c'est n'en voir que l'abus, c'est en méconnaître l'usage et l'essence. Quoi ! chercher en toutes choses le simple, l'éternel, c'est courir après des abstractions vaines ! Quoi ! quitter le phénomène pour l'essence, l'individu pour sa loi, le temps pour l'éternité, l'espace pour l'immensité, le contingent et le fini pour l'infini et le nécessaire, c'est quitter le corps pour s'attacher à l'ombre, la réalité pour la chimère ! Quoi ! l'ordre, l'unité, la parfaite justice et la parfaite vérité, ce sont là des êtres de fantaisie ! Et l'infini même, l'Être des êtres, que sera-t-il alors, sinon la plus stérile et la plus vide des abstractions ? Étrange philosophie qui, par la crainte de l'abstraction, renonce aux êtres véritables et détruit les plus solides et les plus saintes réalités ! Ces réserves faites, nous conviendrons que, si l'histoire de la philosophie consacre

[1] Em. Saisset, *Essais sur la philosophie et la religion au dix-neuvième siècle, De la philosophie du clergé*, p. 70-71.

la légitimité de la méthode platonicienne, elle en dévoile aussi les excès. J'en signalerai deux : la dialectique incline au panthéisme, et par une suite très-naturelle, elle incline aussi au mysticisme : en sorte que cette même méthode qui fait la force et l'honneur de la pensée humaine peut devenir la cause de ses plus funestes égarements. Misère, infirmité de l'homme ! Otez-lui le sens de l'éternel et du divin, il rampe sur la terre, plus vil que les bêtes destinées à y vivre et à y périr ; rendez-lui ce sens sublime, il s'enivre et court aux abîmes[1]. » Mais ce n'est là qu'un péril auquel on peut parfaitement résister, comme nous le verrons plus loin.

Du reste, comme l'a dit M. Ch. Jourdain, « lorsque nous voyons certains caractères s'étendre à des myriades d'individus et se perpétuer de siècle en siècle, tandis que les individus se succèdent et disparaissent, comment ne pas supposer derrière cette scène mouvante un ordre immuable que les existences particulières manifestent sans le constituer, qui se réfléchit dans la nature sous la double forme des classes et des lois, qui correspond dans la pensée de l'homme aux idées universelles, et dont l'exemplaire éternel subsiste dans l'entendement divin[2] ? » La véritable existence, même créée, n'est-elle donc que dans ces êtres transitoires, dans ces individualités si frêles qu'un jour fait naître et qu'un jour fait mourir ?

Qu'on ne s'illusionne pas ! C'est le principe même de causalité qui est en question. Nous avons en nous certains concepts universels. Ces concepts sont des effets. Donc ils ont une cause qui leur est certainement proportionnée, sinon supérieure. Or, quelle est cette cause ? n'est-elle que

[1] Em. Saisset, *ibid.*, *de l'École d'Alexandrie*, p. 106 et 107.
[2] M. Ch. Jourdain, *Philosophie de saint Thomas d'Aquin*, t. II, p. 377.

subjective, c'est-à-dire, n'est-elle que notre esprit? Cela n'est pas possible : car l'esprit, en acquérant ces concepts, se perfectionne considérablement; or, un être quelconque se perfectionne-t-il de lui-même? Passe-t-il, par sa seule force, de la puissance à l'acte? Si notre esprit, pour s'élever à une idée individuelle, a besoin de s'appuyer sur une réalité objective proportionnée à cette idée, comment pourrait-il s'élever par-dessus toutes les notions individuelles, jusqu'aux idées universelles, sans s'appuyer sur des réalités objectives qui leur soient proportionnées? Ne serait-ce pas alors admettre des effets sans cause suffisante? Oui, c'est une erreur profondément dangereuse de confondre avec des mots et des conceptions « des existences sans lesquelles les conceptions que nous nous en formons, et toute conception générale, et par conséquent le langage lui-même, serait impossible; des existences dont la réalité détruite emporte avec elle celle de toutes nos sciences avec leurs classifications, et les réduit à des arrangements conventionnels dépourvus de vérité et indignes d'occuper un seul jour un homme sérieux. Ne voir partout que des conceptions abstraites empruntées aux données sensibles et réalisées par des mots, c'est la tendance du nominalisme et de l'école dont il est l'expression extrême, mais fidèle, à savoir, l'école empirique[1]. »

II

Mais ce n'est point assez d'affirmer le réalisme en général. Il faut encore le préciser et dire dans quelle mesure

[1] M. Cousin, *Fragments*, *Philosophie du moyen âge*, p. 108, édit. 1865.

on doit étendre ou restreindre la réalité objective des universaux.

Notre but n'est pas de résoudre cette difficulté pour chacun des universaux en particulier. Ce serait un travail immense, pour ne pas dire impossible. Qui ne connaît, par exemple, les débats qui se sont agités sur la réalité objective du temps et de l'espace? Pour Kant, le temps et l'espace ne sont que des formes de la sensibilité. Pour Aristote et Leibnitz, ce ne sont que de simples rapports des êtres. Pour Newton, Clarke, les Écossais, Spinoza, ce sont des réalités absolues : et dans quel sens ? pour Newton, l'espace pur est distinct des corps, non pas d'une distinction tout idéale, mais d'une distinction réelle, de telle sorte que, si on ôtait les corps et leurs mouvements, l'espace demeurerait[1]; pour Spinoza, les corps sont les modes de l'étendue infinie, de l'espace pur, de l'immensité divine[2], etc. etc. Nous ne voulons donc parler que des universaux en général. Et encore le ferons-nous plutôt en historien critique qu'en philosophe novateur. Quand les hommes les plus éminents, particulièrement M. de Rémusat[3], n'osent pas prendre à leur charge la solution d'une telle question, nous sentons parfaitement que c'est un devoir pour nous de ne livrer nos pensées qu'à titre d'essais.

Toutefois nous voulons être sérieux. Nous ne sommes

[1] « Deus... non est duratio et spatium, sed durat et adest, et existendo semper et ubique, spatium et durationem constituit. » Cf. Newton, *Principia, schol. gener. sub finem.*

[2] *Œuvres de Spinoza*, trad. Saisset; *Lettre à Oldenburg*, t. III, p. 358.— Introd., t. I, p. 57.

[3] « Si les genres et les espèces ou, pour mieux dire, les universaux existent autant que les individus, il faut que ce ne soit pas comme les individus; il faut que ce soit d'un mode d'existence particulier que nous n'avons encore ni défini ni deviné; mais alors quel mode d'existence ? La solution de la question n'est pas à notre charge. » *Abélard*, par M. de Rémusat, l. II, t. I. p. 341.

plus à ce temps où Aristote, se demandant si les genres et les espèces sont des substances, répondait: Oui, ce sont des substances, mais des substances secondes. Ce qui veut dire, en langage clair, qu'ils n'en sont pas: car les substances secondes ne sont que des attributs ainsi appelés parce qu'ils sont affirmés des substances premières, c'est-à-dire, des substances vraies; les substances secondes manifestent les substances vraies, mais elles ne sont pas elles-mêmes de vraies substances. Et dès lors la réponse d'Aristote n'est qu'un jeu de mots. Or, nous ne sommes plus au temps des jeux de mots: assez longtemps ils ont régné en philosophie et par suite dans une certaine théologie. Mieux vaut avouer son ignorance que favoriser l'erreur, parce que l'ignorance n'est que la privation de la vérité, tandis que l'erreur est son ennemie.

Il y a trois espèces de réalisme: le réalisme *ante rem*, le réalisme *in re*, le réalisme *post rem*.

Le réalisme *ante rem*, celui qui précède la chose, c'est le réalisme idéaliste, parce que l'universel alors ne saurait être qu'idéal ou typique. Ce réalisme peut se formuler en deux systèmes: le système de Platon, dans lequel on estime les universaux ou les types comme des réalités, qui, d'après un grand nombre de platoniciens[1], sont réellement distinctes de l'intellect divin; le système de saint Thomas qui regarde les types des êtres, non pas comme des entités distinctes de l'intellect divin, mais comme l'essence même de Dieu, en tant qu'elle peut être communiquée dans tel ou tel degré.

Le réalisme *post rem* n'est pas autre chose que le con-

[1] Telle fut, d'après M. Hauréau (*ouvr. cité*, t. I, p. 203), l'opinion de Jean Scot et même de Gerbert, localisant l'un et l'autre hors de la substance divine les éternels exemplaires des choses.

ceptualisme. Il est certain, excepté pour les sceptiques radicaux, que la raison, en percevant les objets, se fait de ces objets des concepts universels. Il est certain encore, excepté pour les nominalistes purs, que ces concepts universels sont réels dans notre esprit : qu'ils le soient de la réalité même de notre esprit, comme l'a pensé Guillaume de Champeaux et comme le pensent la plupart des philosophes spiritualistes de nos jours, ou bien qu'ils le soient d'une réalité autre que celle de notre esprit, comme l'ont enseigné la plupart des disciples de saint Thomas, c'est une autre question, mais une question qui ne fait que confirmer le réalisme *post rem.*

Mais là n'est pas la difficulté. Elle est dans le réalisme *in re*, qui est le réalisme proprement dit et qu'on pourrait appeler le réalisme réel, en opposition avec le réalisme idéaliste et le réalisme conceptualiste. La question à résoudre est celle-ci : Y a-t-il dans les objets, formés selon les types divins et conçus par notre intellect, des universaux suffisamment réels pour rendre certains les concepts universels que nous nous en formons ? En vérité, comment, sans tomber dans le scepticisme, nier que nos concepts universels aient un fondement réel dans les objets conçus, *in re?*

Quel est donc ce fondement?

Platon ne l'explique pas suffisamment. Dans les choses, selon lui, sont les copies plus ou moins imparfaites des idées typiques. Mais qu'est-ce que cette copie ? en quoi consiste la réalité de cet universel créé, copie de l'universel éternel ? Platon laisse ces questions dans l'obscurité. Il se borne à réaliser l'universel en lui-même, *in se*, non dans ce monde, mais dans un autre, dans le monde des archétypes ; et c'est de ce monde qu'il s'agit, c'est de ce que nous voyons, de ce que nous concevons, en un mot de l'universel *in re.*

Aristote est moins vague que Platon, attendu qu'il reconnaît aux universaux une réalité modale. Néanmoins son explication semble insuffisante, si l'on veut éviter logiquement le scepticisme. En effet, au début des *Catégories*, Aristote définit la substance : οὐσία. Il distingue la substance première et la substance seconde. Selon lui, « la substance supérieure, première, proprement dite, est celle qui ne se dit pas d'un sujet et n'est pas dans un sujet, comme cet homme, ce cheval[1]. » Par contre, la substance seconde est celle qui n'est pas par elle-même un individu, mais qui essentiellement se dit d'un sujet ou est dans un sujet. — Cela posé, si vous demandez à Aristote quelle est la réalité de l'espèce, du genre, en un mot de l'universel, il vous répondra : L'espèce, n'étant pas un individu, un sujet, n'est pas une substance proprement dite ; ce n'est qu'une substance seconde, δεύτερα οὐσία. — Mais alors, quelle est la réalité de la substance seconde ? Si, pour répondre, nous prenons sa définition de la substance proprement dite, οὐσία, définition dans laquelle il identifie l'être et la substance, puisqu'il définit celle-ci par celui-là, il est manifeste que la substance seconde n'est pas un être réel, quelque chose qui existe en soi, qui ait une existence propre et distincte de toute autre. Si nous prenons directement sa définition de la substance seconde, nous tombons dans la même évidence : car ce qui ne peut pas se dire de soi, mais seulement d'un autre, ce qui n'a pas d'existence propre, est-ce un être réel ? Du reste, Aristote ne répète-t-il pas mille et mille fois que le τόδε τι, c'est-à-dire le *quid*, le *quelque chose*, n'appartient qu'à la substance première ? En outre, n'enseigne-t-il pas que la substance elle-même, si on la considère comme catégorie, c'est-à-dire d'une manière gé-

[1] Arist., *Catégories*, ch. III.

nérale, universelle, pour signifier ce qui se dit de tous, et non pas d'une manière individuelle, n'est pas un être réel? Or, dire que l'universel n'est réel que dans l'individuel et ajouter ensuite que l'individuel n'a de réel que lui-même, n'est-ce pas enlever à l'universel toute réalité vraie ? Aristote, après avoir affirmé que l'universel, ne pouvant être une substance proprement dite, ne saurait avoir qu'une réalité modale, détruit réellement l'objectivité de cette réalité modale, et ne l'affirme que dans les mots ; car, d'après l'explication qu'il en donne, cette réalité modale de l'universel *se dit* d'un sujet qui n'a rien de réel que lui-même. Peut-on être plus explicite? M. Hauréau lui-même, qui cependant ne partage pas comme nous l'insuffisance de l'explication d'Aristote, est obligé d'avouer qu' « en résumé, l'universel en soi d'Aristote est subjectif[1]. » Et alors, comment passer logiquement du subjectif à l'objectif? comment éviter logiquement le scepticisme ?

Tel était l'état de la question, lorsque parut Guillaume de Champeaux. Sans doute, depuis Aristote, le réalisme avait occupé les esprits ; peut-être même les avait-il fait progresser, mais sans progresser lui-même ; il s'était fait admettre, mais ne s'était point fait expliquer ; nous le voyons traverser les siècles comme un sphinx dont on reconnaît l'existence, mais dont on ignore le mystère. Les intelligences les plus aptes à la métaphysique nous parlent de lui, mais sans chercher à le dévoiler. La théorie de saint Denis l'Aréopagite lui-même sur les idées archétypes le range de droit parmi les réalistes ; et, de fait, ceux que l'histoire représente comme ayant le plus scrupuleusement étudié ses écrits devinrent les adversaires ardents du nominalisme : mais, ajoute son savant traducteur, quel degré d'influence

[1] M. Hauréau, *ouvr. cité*, t. I, p. 69.

exercèrent en ce point les doctrines de l'Aréopagite, c'est ce qu'il n'est pas possible de fixer avec précision. Il est permis seulement d'affirmer qu'il contribua sans aucun doute à susciter et à entretenir ces fécondes luttes de la pensée humaine [1]. Scot Érigène, le traducteur de saint Denis l'Aréopagite et son disciple en plusieurs points, accepta naturellement le réalisme, mais sans le préciser beaucoup. Remi d'Auxerre fut plus affirmatif. Manégold et Anselme de Laon l'enseignèrent l'un et l'autre [2], plutôt en récapitulant, le premier au point de vue philosophique, le second au point de vue théologique, tout ce qu'on en avait dit jusqu'alors, qu'en cherchant à l'envisager sous un aspect nouveau. Saint Anselme de Cantorbéry et le B. Odon de Cambrai devancèrent de beaucoup leurs prédécesseurs. Saint Anselme, en effet, en concluant dans sa théodicée de l'idée de l'infini à la réalité de l'infini, a fait un raisonnement essentiellement réaliste. C'est en vain qu'on objecte que la conclusion de ce raisonnement s'appuie sur la nature de l'infini plutôt que sur sa simple idée : car cette nature même de l'infini, si on la considère au moment où saint Anselme en fait la base de son raisonnement, n'est qu'une nature tout idéale, et conclure de cette nature tout idéale à une nature toute réelle, c'est faire acte de réalisme, sinon exagéré, du moins fort avancé. Toutefois saint Anselme, tout en ayant l'esprit réaliste, n'a nulle part formulé le réalisme proprement dit [3]. « Il n'a point traité explicitement cette question, dit M. de Rémusat,

[1] M. Darboy, *Introduction aux Œuvres de saint Denis l'Aréopagite*, p. 149.

[2] Cantù, *Histoire universelle*, t. X, p. 493.

[3] Cf. S. Anselm., *De Fide Trinitatis*, c. II ; *De conceptu virginali*, c. I, II, XXIII.—M. Cousin, *Fragments*, *Philosophie du moyen âge*, p. 102-109. — M. Ubaghs, *Du Réalisme en philosophie et en théologie*, p. 268-270, 289.

et il ne faut pas lui donner un rôle important dans ce grand débat[1]. » M. Cousin est du même avis : « Saint Anselme, dit-il, est réaliste presque sans le savoir et sans le vouloir[2]. » Quant au B. Odon de Cambrai, il fut ardent et avancé, comme nous le verrons bientôt dans la question du monopsychisme ; mais il ne fut pas complet, et, même dans le point de vue qu'il accepta, il prit à peine le temps de s'énoncer et ne fit aucun essai sérieux d'explication profonde[3]. C'est Guillaume de Champeaux qui donna au réalisme toute son extension, et le plaça sur ses plus vastes bases. Si saint Anselme fut réaliste presque sans le savoir et sans le vouloir, « Guillaume, dit M. Cousin, le fut, le sachant et le voulant, et c'est sans doute pour cela que les historiens de la philosophie le considèrent comme le fondateur de l'école réaliste[4]. »

III

Frappé sans doute des lacunes de l'explication d'Aristote, Guillaume de Champeaux, voulant les éviter à tout prix, se jeta tout d'abord dans l'extrême opposé. Aristote avait dit que l'individuel est la substance première, c'est-à-dire l'essence, et que l'universel n'est qu'une substance seconde, c'est-à-dire un attribut ou un accident logique de cette essence. Guillaume de Champeaux, au contraire, affirma que l'universel est le fond essentiel des choses, tan-

[1] *Saint Anselme de Cantorbéry*, par M. Ch. de Rémusat, IIe partie, c. III, p. 496.

[2] M. Cousin, *ouvr. cité*, p. 109.

[3] Cf. B. Odonis Camer. episc., *de Peccato originali*, l. II, §§ 3-7, 11-14, 17, 20. — M. Ubaghs, *ouvr. cité*, p. 270.

[4] M. Cousin, *ouvr. cité*, p. 109.

dis que l'individualité n'en est qu'un accident. Pour Aristote, Socrate et Platon étaient des substances premières, l'humanité une substance seconde : pour Guillaume de Champeaux, l'humanité était une chose essentiellement une, mais susceptible d'être déterminée par certaines formes accidentelles qui constituaient Socrate, Platon et les autres individus de l'espèce humaine [1].

Abélard, en effet, nous a conservé deux textes qui témoignent de cette doctrine. Le premier se trouve dans l'*Histoire de ses malheurs*, le second dans son *Traité des genres et des espèces*. Les voici l'un et l'autre. « Je retournai vers lui, nous dit-il, pour étudier la rhétorique, et entre autres sujets de controverses, je m'attachai à combattre et même à détruire par des preuves sans réplique sa doctrine primitive sur les universaux. Il professait qu'une matière, identique par essence, est tout entière et simultanément dans les êtres individuels qu'elle produit; la différence entre ces individus n'était donc pas dans leur essence, mais dans la variété de leurs accidents [2]. » Et dans son *Traité des genres et des espèces* il ajoute, en parlant de la même école : « Il y en a qui admettent des essences universelles et croient que ces essences se retrouvent intégralement et essentiellement dans chacun des individus [3]. »

Comment expliquer cette doctrine?

[1] M. Ch. Jourdain, *ouvr. cité*, t. I, p. 12.

[2] « Tum ego ad eum reversus ut ab ipso rhetoricam audirem; inter cætera disputationum nostrarum conamina, antequam ejus de universalibus sententiam patentissimis argumentationum disputationibus ipsum commutare, imo destruere compuli. Erat autem in ea sententia de communitate universalium, ut eamdem essentialiter rem totam simul singulis suis inesse adstrueret individuis; quorum quidem nulla esset in essentia diversitas, sed sola multitudine accidentium varietas. » Abæl., *Hist. calamitatum*, p. 5-6.

[3] « Alii vero quasdam essentias universales fingunt quas in singulis individuis totas essentialiter esse credunt. » *Ouvr. inédits* d'Abélard, p. 513; Ms. de St-Germain, fol. 42 recto, c. II, 42 verso, c. I.

Abélard l'essaye, et voici en quels termes : « L'humanité est une espèce, une chose essentiellement une, qui ne possède pas en elle-même, mais à laquelle adviennent certaines formes qui font Socrate. Cette chose, tout en restant la même essentiellement, reçoit de la même manière d'autres formes qui font Platon et les autres individus de l'espèce homme ; et à part les formes qui s'appliquent à cette matière pour faire Socrate, il n'y a rien dans Socrate qui ne soit le même en même temps dans Platon, mais sous les formes de Platon. C'est ainsi que ces philosophes entendent le rapport des espèces aux individus, et des espèces aux genres. » Puis, expliquant de nouveau sa manière de comprendre, il ajoute sous forme d'objection et de réfutation : « S'il en est ainsi, comment pourra-t-on nier que Socrate ne soit dans le même temps à Rome et à Athènes ? En effet, là où est Socrate, là est aussi l'homme universel, qui a dans toute sa quantité revêtu la forme de la socratité; car tout ce que prend l'universel, il le prend en toute sa quantité. Si donc l'universel qui est tout entier affecté de la socratité est à Rome dans le même temps tout entier dans Platon, il est impossible qu'en même temps et au même lieu ne se trouve pas la socratité qui contenait cette essence tout entière[1]. »

« Cette réponse d'Abélard, dit M. Rousselot, serait excellente, si elle était méritée ; mais elle tombe à faux, elle répond à une chimère ; et certes, la préoccupation d'Abélard était grande, ou s'il comprenait bien toute la doctrine de son ancien maître, comme je le crois, il devait avoir un puissant motif de la renverser, puisqu'il allait jusqu'à lui prêter un sens qu'elle n'a pas... Dans cette doctrine supposée de Guillaume de Champeaux, il y a une contradiction

[1] *Ouvr. inédits* d'Abélard, p. 513 ; Ms. de St-Germain, fol. 42 verso, c. I.

si évidente, ou plutôt un non-sens si complet, que, si elle était réellement la sienne, le bon sens en eût fait justice dès le premier jour de son apparition, et que Guillaume serait tombé avec plus de honte encore que l'écolâtre qui le remplaça et qui vit son auditoire l'abandonner. Le sens commun est de tous les temps, et il ne faut pas supposer à un homme tel que Guillaume de Champeaux des absurdités et des non-sens aussi frappants : si cela était, Abélard ne lui aurait pas fait l'honneur de le combattre [1]. » Certes ce témoignage n'est pas suspect.

En quoi donc s'est trompé Abélard ?

Son premier tort, c'est d'avoir raisonné sur le mot *tota* comme il eût raisonné sur le mot *omnis*. Pour Guillaume de Champeaux la substance, considérée non dans le corps, mais en elle-même, était une force simple et indivisible; en sorte que dans tous les individus d'une espèce, la substance de cette espèce se trouvait entière ; et c'était un langage impropre de dire que la substance commune à une espèce se trouvait *en partie* dans chacun des individus de cette espèce : elle y était *entière*, mais non pas *toute*, *non omnis sed tota*. Odon de Cambrai formule parfaitement cette doctrine dans son deuxième livre sur *le péché originel* : « On appelle un *entier*, dit-il, l'ensemble des parties, et un *tout* l'ensemble des individus. Un universel est un tout, un composé est un entier. Un tout réunit des individus, un entier rassemble des parties. Or, une espèce ne rassemble pas des parties, mais elle réunit des individus. Aussi le composé ne se rencontre-t-il que dans des individus, de manière qu'on appelle ceux-ci des êtres entiers ; au contraire tous les universaux sont de nature simple et non composée, quoique plusieurs

[1] M. Rousselot, *ouvr. cité*, t. I, p. 258-260.

d'entre eux soient parfois appelés composés par similitude, par exemple, quand on dit que l'espèce est composée des différences et du genre, par comparaison avec la matière et la forme [1]. » Donc, de ce que la chose réellement une, qui est une essence universelle, est déjà contenue entièrement, *tota*, dans un des individus qu'elle supporte, il n'en résulte ni qu'elle soit absorbée par cet individu de manière à ne se retrouver dans aucun autre, ni par conséquent que tous les autres soient cet individu. Donc, l'essence humaine peut se trouver entière (*tota*) dans Socrate, sans que toute (*omnis*) l'essence humaine soit en lui, c'est-à-dire que l'humanité est entièrement dans Socrate, mais que Socrate n'est pas pour cela toute l'humanité. De même que l'âme, par cela même qu'elle est simple, est entière dans le corps entier et entière dans chacune des parties du corps, sans que pour cela chacune des parties du corps soit tout le corps; de même l'universel qui, étant en lui-même d'une nature simple, peut être sous ce rapport comparé à l'âme, est entièrement dans chacun des individus, sans que pour cela ces individus soient tous confondus entre eux dans la même individualité ou dans la même partie de l'espace.

M. Cousin reproche à Abélard une seconde erreur. « Peut-être, dit-il, cet argument n'est-il point aussi irrésistible que le croit Abélard, et un esprit raisonnable pourrait y faire plus d'une réponse solide. Toute la force de cet argument repose sur la confusion, dans Socrate, du genre et

[1] « Quid distat totum et omne? Nam totum pro partibus dicitur; omnis vero pro individuis. Et universalibus convenit omne, compositis vero totum; nam omne colligit individua, totum partes congregat. Species autem non partes congregat, sed individua colligit. Et compositum in solis individuis invenitur, ut dicantur tota; universalia vero omnia simplicis et incompositæ sunt naturæ, quamvis quandoque complurimi dicantur aliqua similitudine, ut species, ex differentiis et genere, ad similitudinem materiæ et formæ. » B. Odonis Camer. *de Peccato originali*, l. II, § 13.

de l'individu, de l'homme universel et de l'homme particulier, de l'humanité et de Socrate. Mais cette confusion, c'est Abélard qui l'impose gratuitement à l'école réaliste, dont le principe au contraire est la distinction en chaque chose d'un élément général et d'un élément particulier. Ici, les deux extrémités également fausses sont ces deux hypothèses : ou la distinction de l'élément général et de l'élément particulier portée jusqu'à leur séparation, ou leur non-séparation portée jusqu'à l'abolition de leur différence ; et la vérité est que ces deux éléments sont à la fois essentiellement distincts et inséparablement unis. Toute réalité est double : le lien de cette dualité est l'organisation, et son résultat la vie. Abélard suppose toujours qu'un universel, pour parler ce langage, ne peut prendre une forme sans la retenir constamment dans toute sa quantité : « quicquid res universalis suscipit, tota suî quantitate retinet » , proposition très-équivoque qui implique que, quand le genre humanité a pris la forme de Socrate et qu'il vient à prendre une autre forme, celle de Platon, il garde la première, ce qui est absurde ; et qu'une substance ne peut prendre successivement plusieurs formes et rester identiquement la même, ce qui pourtant est incontestable. Prenons l'exemple le plus évident et le plus voisin de nous, à savoir, nous-mêmes. Ce moi identique et un que nous sommes, est essentiellement tout entier dans chacune de ses manifestations. C'est essentiellement et intégralement le même moi qui raisonne, qui se ressouvient, qui veut, qui pense, etc. Le sens commun le dit et la conscience l'atteste[1] ; le moi ne change ni ne s'altère, ne diminue ni ne s'agrandit dans la diversité et la mobilité de ses manifestations ; nulle d'elles

[1] 1e série, t. I, leç. XIX-XXII, etc., et *passim*.

ne l'épuise et n'est absolument adéquate à son essence ; il ne prend aucune forme pour la garder à toujours et dans tout son développement ; car il est essentiellement distinct de chacun de ses actes, même de chacune de ses facultés, quoiqu'il n'en soit pas séparé. Le genre humain soutient le même rapport avec les individus qui le composent ; ils ne le constituent pas : c'est lui au contraire qui les constitue. L'humanité est essentiellement tont entière et en même temps dans chacun de nous, comme nous sommes essentiellement, intégralement et simultanément dans nos différents actes et nos différentes facultés. L'humanité n'existe que dans les individus et par les individus ; mais, en retour, les individus n'existent, ne se ressemblent et ne forment un genre que par l'unité de l'humanité, qui est en chacun d'eux. Voici donc la réponse que nous ferions au problème de Porphyre, πότερον χωριστὰ (γένη) ἢ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς : distincts, oui ; séparés, non ; séparables, peut-être ; mais alors nous sortons des limites de ce monde et de la réalité actuelle. Dans le véritable réalisme, le genre n'absorbe pas plus l'individu que l'individu n'absorbe le genre ; il n'y a donc pas de contradiction à prétendre que le même genre est à la fois tout entier dans deux individus qui demeurent l'un à Athènes et l'autre à Rome ; car deux individus qui participent du même genre, de la même essence, ne forment pas pour cela un seul et même individu ; et par conséquent il ne faut pas dire que cet individu existe en deux lieux à la fois, quand les deux individus sont loin l'un de l'autre. S'il y a en effet du ridicule à supposer que Socrate soit en même temps en deux lieux différents, c'est Abélard qui tombe dans ce ridicule, puisqu'il confond dans Socrate l'espèce et l'individu. Ou si, en se moquant de l'homme universel, il n'admet dans l'individu que l'individu

même, alors il tombe dans un bien autre ridicule, celui de faire des individus qui n'appartiendraient à aucune espèce, et, par exemple, un Socrate et un Platon qui, comme individus, étant absolument différents, et habitant d'ailleurs des lieux différents, n'auraient rien d'identique entre eux, et seulement quelques ressemblances qui se perdent sous mille différences. Nous lui demanderons si c'est bien là l'humanité, si, à ces traits, le genre humain se reconnaît, et si l'adversaire de Guillaume de Champeaux n'a pas à son tour contre lui l'argument du ridicule et le sens commun de l'espèce humaine[1]. »

Bref, admettre qu'il existe dans chaque chose un élément général et un élément particulier : par conséquent, que dans chaque *individu* il y a, outre l'élément propre à cet individu, un élement commun à tous qui s'appelle l'*espèce ;* pareillement, que dans chaque espèce il y a, outre l'élément propre à cette espèce, un élément commun à toutes qui s'appelle le *genre ;* pareillement encore, que dans chaque genre il y a, outre l'élément propre à ce genre, un élément commun à tous qui s'appelle le *règne ;* et enfin, que dans chaque règne il y a, outre un élément propre à ce règne, un élément commun à tous qui s'appelle la *matière première ;* admettre que cette matière première, ce substratum unique et ultime, est le fond commun de tous les êtres matériels ; que par leur participation à ce fond commun tous les êtres matériels sont identiques dans leur essence, laquelle est tout entière dans chacun d'eux ; par conséquent que l'universel se trouve, essentiellement et identiquement, à la fois soit dans tout le règne et dans chacun des genres du règne, soit dans tout le genre et dans chacune des espèces du genre,

[1] M. Cousin, *Fragments*, *Philosophie du moyen âge*, Abélard, p. 149-152 édit. 1855, — voir édit. 1865, p. 135-137.

soit dans toute l'espèce et dans chacun des individus de l'espèce, comme l'âme qui ne cesse pas d'être une, tout en étant, essentiellement et identiquement, à la fois dans tout le corps et dans chacune des parties du corps. Telle fut la première explication que Guillaume de Champeaux donna de son réalisme.

CHAPITRE VI

LE RÉALISME ET LES SCIENCES MODERNES.

I. Utilité d'une synthèse. — Guillaume de Champeaux et Odon de Cambrai. — Cauchy à Turin. — La physique au douzième siècle. — L'unité de la matière et la multiplicité des corps. — L'atomisme et le dynamisme. — La Mennais, M. l'abbé Moigno, Isidore Geoffroy Saint-Hilaire, M. Laugel, M. Littré, M. Jamin, M. A. Maury, M. Chevreul. — II. Le réalisme dans les deux règnes organiques. — La question de l'*espèce*. — M. Flourens et M. Ubaghs. — III. Opinion de Guillaume de Champeaux. — Erreur de M. Henri Martin. — IV. La fixité formelle et la réductibilité matérielle dans les genres et les espèces. — M. Flourens, Buchez, Linné, Bacon, Buffon, Geoffroy Saint-Hilaire, Isidore Geoffroy Saint-Hilaire, Darwin et l'*élection naturelle*, M. Naville, M. Radau, M. Chevreul. — V. La fixité formelle et la réductibilité matérielle dans les deux règnes organiques et dans le règne inorganique. — Isidore Geoffroy Saint-Hilaire, M. A. Maury, M. Cl. Bernard, M. P. Janet, M. Chevreul, Gœthe. — L'avenir.

I

Le point de vue *métaphysique*, dans la question du réalisme, est fort grave. Toutefois il en est un autre beaucoup plus conforme à la situation actuelle des esprits, c'est le point de vue *physique*, le côté par lequel le réalisme touche aux sciences naturelles.

Il est manifeste que les sciences naturelles tiennent la première place dans les intelligences. Peu d'hommes s'occupent de philosophie pure; plusieurs commencent à réfléchir sur la critique religieuse ; mais la grande majorité des

savants se livre à l'étude des sciences positives. Toutefois, les plus éminents d'entre ceux-ci sont loin d'être satisfaits. Fatigués des détails, ils aspirent à se reposer dans l'ensemble; descendus par des analyses minutieuses à des particularités sans nombre, ils ont besoin de remonter par la synthèse à des horizons plus étendus et à des découvertes plus générales; les faits qui les ont tout d'abord absorbés n'ont fait qu'exciter en eux le désir des lois. En un mot, ce qui tourmente actuellement les meilleurs esprits, c'est moins ce qu'on appelle la science physique, la science chimique, la science botanique, la science zoologique, que la philosophie de toutes les sciences. Ne dirait-on pas, en voyant ces quatre sciences, des sœurs qui, après s'être séparées et avoir parcouru, chacune selon ses forces, le domaine qui lui est échu, éprouvent le besoin de se revoir, de revenir, au moins pour un instant, au foyer qui les avait autrefois réunies, de se raconter mutuellement les découvertes faites dans leurs courses respectives, et de se préparer ainsi dans l'esprit humain, avec les lumières partielles de chacune, une lumière plus éclatante, qui leur donne de nouvelles forces et leur permette de marcher à de nouvelles analyses et à de nouvelles découvertes? Sans doute le douzième siècle manque de précision dans ses définitions, autant que le dix-neuvième manque de certitude dans beaucoup de ses conclusions, et les sciences positives sont encore trop imparfaites pour pouvoir tenter d'établir leur philosophie d'une manière définitive. Néanmoins, à en croire les bruits qui se font entendre dans le monde scientifique, le temps d'un premier essai est arrivé. Nous n'avons pas la prétention de commencer cet essai, nous voudrions seulement travailler à en faciliter le commencement, en étudiant à la fois le douzième et le dix-neuvième siècle; car il y a dans

ces deux siècles des tendances qui s'harmonisent d'une manière si singulière, des similitudes tellement frappantes que, plus on étudie les sciences modernes, plus on se prend d'admiration pour ce philosophe dont tant de savants ignorent même le nom, et qui a su, malgré le demi-jour auquel ses yeux étaient forcément condamnés au douzième siècle, scruter, par ses spéculations encore plus que par ses expériences, le fond des choses et en faire jaillir des idées immenses.

M. Chevreul, dans son *Histoire des connaissances chimiques*, a senti l'importance que les progrès des sciences modernes donnaient à la question des universaux, et il lui a fait l'honneur de lui accorder un chapitre. Toutefois, il ne l'a qu'effleurée, et sa pensée, au lieu de creuser un sujet pourtant si digne de l'occuper, n'a fait que glisser sur lui.

Il y a vingt ans, un célèbre professeur de l'université de Louvain, M. Ubaghs, publiait ses études sur le *Problème ontologique des universaux*. Mais, depuis 1845, la tendance des sciences s'est précisée davantage; de nouveaux témoignages, tombés de haut, sont venus s'ajouter aux témoignages anciens. Peut-être ne serait-il pas inutile de recueillir les uns et les autres, et d'essayer, en les synthétisant, d'éclairer d'une lumière peut-être nouvelle, la question qui nous occupe; non pas que nous voulions exposer ici un système de réalisme tel que l'état actuel des sciences permettrait de le concevoir, non, mais pour le moment, nous voulons simplement dire comment le réalisme était compris au commencement du douzième siècle, notamment par Guillaume de Champeaux, et, sans chercher ni à le condamner ni à l'approuver, chercher cependant si, tel qu'il était alors, il est encore digne d'être pris en considération par les savants et les philosophes de nos jours.

Le réalisme, tel qu'il était professé à l'école de Notre-Dame au commencement du douzième siècle, était grand et capable de charmer les esprits synthétiques : car il tendait, dans cette lutte fameuse de l'un et du multiple, qui tourmentait déjà l'esprit des Ioniens et des Éléates sur la place publique d'Athènes et qui fait encore le tourment du nôtre, il tendait, dis-je, à restreindre la multiplicité au profit de l'unité, et par conséquent à agrandir le monde créé ; car simplifier, c'est agrandir. Ce système, en effet, en rapprochant de l'unité, ne rapproche-t-il pas de Dieu, la suprême unité, et en rapprochant de Dieu, ne rapproche-t-il pas de la vérité ? Plus une chose est une, plus elle est vraie. C'est ainsi que raisonnaient les philosophes du moyen âge. Ils commençaient, la plupart du moins, par s'appuyer sur les créatures, et de là ils s'élevaient jusqu'au créateur; mais, à peine ces hauteurs étaient-elles atteintes qu'ils s'y établissaient et ne savaient plus juger les créatures qu'à travers l'idée du créateur. Ainsi, disaient-ils, en Dieu il y a à la fois unité de substance et multiplicité de personnes ; donc le monde qui est une expression et une participation de Dieu, qui doit le contenir comme l'effet contient la cause, doit, lui aussi, reproduire en lui-même, dans une certaine mesure, l'unité de la substance et la multiplicité des individus et des personnes. Pourquoi n'y aurait-il pas une substance *ad intra*, c'est-à-dire une force spirituelle qui reproduirait, comme image, la vie intime de Dieu, et par conséquent serait à la fois une dans son essence et multiple dans ses personnes ? Pareillement, pourquoi n'y aurait-il pas une substance *ad extra*, c'est-à-dire une force matérielle qui reproduirait, non plus comme image, mais seulement comme vestige, l'action extérieure de Dieu, et serait à ce titre une dans son essence et multiple dans ses individus ?

Sans aucun doute ce raisonnement hardi a été fait. Guillaume de Champeaux a certainement affirmé l'identité matérielle des corps. Quant à l'unité substantielle des âmes, rien de ce qui reste de ses écrits ne nous indique qu'il l'ait affirmée. Mais elle est enseignée avec une précision parfaite dans les écrits du B. Odon de Cambrai, cette âme mystique et sévère dont nous avons déjà parlé et qui était si pleine d'aspirations ardentes vers l'unité. Or, Odon de Cambrai est compté par plusieurs historiens parmi les disciples de Guillaume de Champeaux, et, de fait, l'un et l'autre ont pu se rencontrer à Compiègne où ils sont allés étudier sous Roscelin; et Guillaume de Champeaux, qui même à Compiègne s'est prononcé contre Roscelin, a pu, dès cette époque, et avant d'avoir donné aucun enseignement à Paris, gagner Odon de Cambrai à la cause du réalisme. Il est donc très-probable que l'opinion d'Odon de Cambrai a pour premier auteur Guillaume de Champeaux, d'autant plus que, si Guillaume de Champeaux eût scindé le réalisme en deux parties pour admettre la première et rejeter la seconde, qui paraît être aussi logique que la première, il n'eût évidemment pas été regardé comme le chef des réalistes.

Le réalisme est donc un système immense, qui a des ramifications soit dans les sciences naturelles, soit en psychologie, soit en théologie. Essayons de parcourir ces trois nouveaux théâtres où la pensée de Guillaume de Champeaux et d'Odon de Cambrai nous emporte forcément. Entrons-y avec un sentiment d'admiration et de modestie. D'une part, en effet, comment ne pas admirer des philosophes dont la pensée, après six siècles de travaux gigantesques et de découvertes étonnantes, est encore si neuve, si originale, et je dirais presque, à considérer la timidité

de nos esprits abaissés, si imprudente ! Nous, les penseurs libres du dix-neuvième siècle, ne sommes-nous pas en arrière de ce système, et ne faut-il pas encore une marche de plusieurs siècles pour qu'il n'apparaisse plus trop avancé à nos yeux? « C'est une histoire qui est encore à faire, disait Buchez en 1838, que celle de l'application du système des universaux à l'application des êtres naturels. Ce serait un travail aussi intéressant sous le rapport philosophique que sous le rapport scientifique; mais ce serait aussi une œuvre longue et étendue, trop importante et trop considérable pour qu'il nous soit venu même à la pensée d'en tenter ici une ébauche[1]. » Et d'autre part, comment ne pas sentir l'effroi en face de mystères aussi profonds? Cauchy lui-même, cet homme qui a été appelé le plus grand mathématicien de la France et du monde, ne disait-il pas dans les leçons, malheureusement encore inédites[2], qu'il a données à Turin en 1833 : « Si d'un côté nous aimons à contempler l'étendue et la sublimité des connaissances que l'homme acquiert par ses travaux, de l'autre nous sommes loin de prétendre qu'il puisse jamais ici-bas pénétrer la nature intime des êtres et découvrir clairement les secrets ressorts qui les font mouvoir. Connaître à fond l'essence même des choses et ce qui constitue chacun des objets créés, c'est un privilége tout divin dont jouit nécessairement l'Être souverainement parfait, et auquel peuvent participer dans un degré plus ou moins éminent non-seulement les esprits célestes, mais aussi l'homme lui-même, lorsqu'un jour il lui sera donné de se plonger dans la source de la lumière et de voir en Dieu toute vérité. Mais sur la terre

[1] *Traité complet de philosophie*, t. I, p. 528-529.

[2] Qu'il nous soit permis de remercier publiquement ici M. l'abbé Moigno de la bonté avec laquelle il a daigné nous prêter ce manuscrit et nous éclairer de sa science personnelle.

tout ce que l'homme peut apercevoir dans ces objets qui l'entourent, tout ce qu'il peut découvrir des êtres spirituels ou corporels, tout ce que ses sens et son intelligence lui en révèlent, se borne à quelques-unes des facultés, à quelques-unes des propriétés dont ces êtres ont été doués par le créateur[1]. »

Et d'abord, il est certain que le réalisme a joué un grand rôle dans les sciences physique et chimique. C'est à lui évidemment qu'il faut rattacher l'opinion célèbre de la matière première. Dans le cours du treizième siècle, cette opinion prit un caractère métaphysique tellement accusé, qu'il fut permis de se demander sérieusement si la matière première était une réalité matérielle, ou si elle n'était pas plutôt la limite inévitable des choses et l'ensemble des conditions qui en déterminent la possibilité. Mais au douzième siècle, cette question était avant tout une question de physique. Ce n'est, en effet, qu'en 1209 qu'un concile de Paris condamna les livres d'Aristote sur la philosophie naturelle, c'est-à-dire sa *Physique*, ainsi que les quatorze complices d'Amaury de Bène, dont dix subirent le supplice du bûcher et quatre la prison perpétuelle[2]. Auparavant nulle terreur n'avait encore gagné les esprits. Adélard de Bath pouvait en paix voyager en France, en Espagne, en Égypte, en Arabie, en Grèce, et traduire de l'arabe plusieurs ouvrages importants de mathématiques et d'astronomie[3]. De son côté, Bernard de Chartres composait un ouvrage sur

[1] Extrait de la IIe leçon, *sur la Recherche de la vérité dans les sciences physiques et mathématiques*.

[2] Voir le continuateur de la *Chronique de Robert d'Auxerre*, apud Launoium, *De varia Aristot. fortuna*. — Rigord., ad ann. 1209. — Du Boulay, *Hist. universit. Paris.*, t. III.

[3] Il traduisit entre autres ouvrages, *les Éléments d'Euclide*, dont on ne connaissait pas encore l'original grec, et composa les *Questions naturelles*, publiées en 1472, in-4.

la philosophie physique, divisé en deux parties intitulées : *Megacosmus* et *Microcosmus;* la première traite du monde en général, et la seconde de l'homme, qui est le monde en abrégé. Guillaume de Conches surtout, dans les deux volumes in-folio qui ont pour titre : *La grande philosophie des natures*, passait en revue toutes les connaissances physiques et chimiques de son temps[1]. Toutefois nous ignorons les détails précis à travers lesquels le douzième siècle conduisit la discussion de cette grande question. Quoiqu'il ne mérite pas le dédain qu'ont affecté envers lui plusieurs savants, particulièrement Isidore Geoffroy Saint-Hilaire[2], il est certain qu'au lieu des définitions nettement formulées qu'on désire, on ne trouve que des affirmations générales, des propositions qui ont l'air d'être claires et qui, en définitive, ne sont que vagues, en un mot, des tendances confuses plutôt que des thèses arrêtées. Essayons néanmoins de reconstituer le système qui nous occupe avec les rares débris qui nous en restent.

Le treizième siècle a fortement douté de la réalité matérielle de la matière première. Cependant, il est certain que les écoles d'alors regardaient universellement

[1] Incipiunt xxxv capitula in libro qui dicitur *Secunda Philosophia* magistri Willermi de Conchis : De homine, de spermate, quare pueri non coeunt, de matrice, de sterilitate, de menstruis, de stomaco, de vesica, de sompno, de sompniis, de capite, qualiter capilli crescunt, quare feminæ et pueri carent barba, quare quidam homo calvescit quidam non, quare capilli fiunt cani, de cerebro, de cellulis capitis, de oculis, de visu, de imagine speculi, quare quædam animalia nocte vident die vero non, de auditu, quomodo sibilus formatur, de echo, de odore, quomodo fiat gustus, de tactu, de voluntario motu, etc.

Incipiunt x capitula in libro qui dicitur *Tertia Philosophia* magistri Willermi de Conchis : De constitutione mundi, de umbra quæ videtur in medio lunaris corporis, de pluviis, de arca cœli, de nive et grandine, de fulmine et tonitruo..., de herbis terræ et crescentibus, etc.

[2] *Histoire naturelle générale des règnes organiques*, t. II, 2e partie, p. 369.

cette matière première comme le substratum de toutes les matières secondes. Cette opinion si universellement admise, déjà exprimée par Bernard de Chartres dans son *Megacosmus* si peu de temps après Guillaume de Champeaux, et du reste si profondément conforme à la doctrine réaliste, a dû être enseignée et répandue dans les écoles par Guillaume de Champeaux lui-même. Donc, alors même que nous n'aurions aucuns documents directs, nous pourrions le regarder comme partisan de l'unité de matière. Mais Abélard nous le certifie expressément : « Il professait, dit-il, qu'une matière, identique par essence, est tout entière et simultanément dans les êtres individuels qu'elle produit, » en sorte que les individus sont matériellement réductibles à leur espèce, les espèces à leur genre, les genres à leur règne, et les règnes à cette matière première qui est le fond essentiellement identique de tous les êtres matériels, l'universel des universaux, c'est-à-dire l'universel irréductible des règnes, des genres et des espèces.

Or, une telle doctrine a-t-elle de la valeur, et Guillaume de Champeaux, en l'enseignant, a-t-il bien mérité de la science ? On eût pu en douter à cette époque exagérée, où, ne sachant pas distinguer entre les abus de la scolastique et la scolastique elle-même, on la renversa sous prétexte de remédier à ses imperfections. Les réactions philosophiques commencent toujours par obscurcir ce qu'elles veulent éclaircir, et ce n'est qu'après s'être dépouillées de leur violence qu'elles nous permettent de voir la vérité. A la fin du dix-septième siècle, un grand chimiste, Le Fèvre, outre les cinq éléments dans lesquels il décomposa tous les corps, admit un *esprit universel*, dont il plaça, on ne sait trop pourquoi, le principe dans les

astres, mais auquel il attribua presque tous les effets observés dans les minéraux, les plantes et les animaux[1]. N'était-ce pas là un retour manifeste, quoique éloigné encore, à la doctrine de Guillaume de Champeaux? Quelques années plus tard, Newton n'a-t-il pas, lui aussi, incliné d'une manière frappante vers cette doctrine? Newton, en effet, après avoir assigné l'attraction universelle comme cause à tous ces mouvements que nul avant lui n'avait pu pénétrer[2], ne cherche-t-il pas, à la fin de son livre des *Principes*[3], à assigner une cause à l'attraction elle-même, qui n'est à ses yeux qu'un fait? Ne laisse-t-il pas entrevoir dans le lointain un fluide subtil qui traverserait les corps solides, ou s'accumulerait dans leur intérieur, et dont l'intervention pourrait expliquer plusieurs propriétés physiques des corps : la cohésion, l'impénétrabilité, les affinités chimiques, les attractions et les répulsions électriques ou magnétiques, la pesanteur, les attractions des corps célestes, et même plusieurs effets physiologiques du genre de ceux que l'on a parfois attribués à un fluide nerveux? Or, ce fluide universel, cet éther présent partout et produisant partout la plupart des phénomènes attribués aux corps, n'a-t-il pas une grande affinité avec cette force, partout identique dans son essence, que Guillaume de Champeaux regardait comme la matière même des corps?

Mais c'est surtout au dix-neuvième siècle que la doctrine de Guillaume de Champeaux devait acquérir une valeur scientifique considérable. Née d'un raisonnement *a priori*, elle eut le rare bonheur de trouver une confirma-

[1] Voir *Philosophie chimique*, par M. Dumas, p. 57.

[2] Tels étaient les mouvements et les perturbations des planètes, la marche des comètes, la figure de la terre, les marées des océans, la précession des équinoxes, le déplacement des nœuds de la lune, etc., etc.

[3] Voir aussi la fin de son *Optique*.

tion dans l'expérience et l'observation. Voici de quelle manière et dans quelle mesure.

Deux théories se disputent l'explication de l'essence de la matière : la théorie atomique et la théorie dynamique.

Dans la théorie atomique, les corps sont composés de particules, les particules de molécules, et les molécules d'atomes. Les atomes renferment donc tout le mystère qu'on cherche à pénétrer. Or, les atomes sont de petites masses étendues et sans vides, formées de parties simplement virtuelles ou possibles, mais non de parties actuelles [1]. Ces atomes ont des propriétés qui en sont distinctes, quoique inséparables ; mais ils sont séparés entre eux par un espace intermédiaire ; et quoique inertes par eux-mêmes, ils se meuvent en vertu des forces d'attraction auxquelles ils sont soumis [2].

Cette théorie, regardée comme impossible par plusieurs savants, perd tous les jours du terrain dans les esprits les mieux faits et les plus compétents. C'est la théorie dynamique qui triomphe. Or, dans la théorie dynamique, les atomes ne sont plus une quantité de matière essentiellement inerte et enveloppée d'une atmosphère de forces ; ce sont des éléments simples et sans étendue, appelés monades : ces monades sont en nombre immense, mais fini, dans tous les corps ; elles ne sont douées ni d'intelligence ni de volonté, mais elles possèdent une activité purement externe, en ce sens qu'elles constituent de véritables centres d'attraction exercée en raison inverse du carré de la dis-

[1] Voir le *Cosmos*, t. II, n° du 13 mars 1853, p. 372. Cf. l'étude de M. Moigno sur la *Philosophie chimique*, publiée à la suite de la leçon de M. Hofmann sur la *Force de combinaison des atomes*, p. 62 et 63, Paris, 1866.

[2] Voir le Mémoire de M. Faraday sur la conductibilité électrique et la nature de la matière, *Philosophical magazine*, février 1844.

tance. En un mot, les forces ne sont pas la propriété de la matière, c'est la matière qui est la propriété des forces. La théorie dynamique explique tout avec des forces qui agissent et des lois suivant lesquelles les forces agissent. La force, c'est ce qui est en premier lieu, c'est l'absolu créé, le principe efficient de toutes les opérations, le substratum de tous les phénomènes, en un mot la substance[1]. La loi, c'est sinon la volonté essentielle de Dieu, du moins sa volition *ad extra*, réglant les opérations des forces et les combinaisons formées par ces opérations. L'opération, produite par la force suivant la loi, c'est l'expression et l'évolution de la force et en même temps la manifestation de la loi ; elle est ce qu'il y a de relatif dans la substance, comme la substance est ce qu'il y a d'absolu en elle : en sorte que la force se confond avec la substance, comme la loi est une volition divine, et l'opération un fait. Cette théorie, qui n'est pas autre que la doctrine de Leibnitz corrigée par Boscowitch, est admise par Cauchy, Faraday et plusieurs autres savants. M. Ubaghs la regarde comme la seule vraie[2]. M. Moigno la déclare non-seulement beaucoup plus probable que la théorie atomique, mais entièrement certaine[3].

[1] Nous employons ici le mot *substance* dans son sens le plus général, celui qu'il a en tout ordre de choses, indépendamment des sens plus stricts qui lui sont donnés soit dans l'ordre matériel, soit dans l'ordre spirituel. On a distingué la substance première et la substance seconde. Dans le règne qui nous occupe actuellement, c'est-à-dire dans le règne inorganique, la substance première, c'est la matière première avant toute combinaison ; et la substance seconde, c'est la matière première, non plus dans son premier état, mais dans l'état où elle se trouve après s'être combinée selon les lois auxquelles elle est soumise. Lors donc qu'on prend la substance par opposition à la matière, on parle de la substance seconde, parce que la matière simplement dite c'est la matière première ; au contraire, lorsqu'on prend la substance par opposition au corps, on parle de la substance première ou de la matière proprement dite, parce que le corps est le résultat des combinaisons de la matière première sous l'action des lois.

[2] *Du Dynamisme*, passim.

[3] « Il semble, au premier abord, qu'un agrégat d'éléments simples satis-

Cette théorie est-elle opposée aux deux bases du système de Guillaume de Champeaux, à savoir, l'unité de la matière et la multiplicité des corps ? Loin de là, elle les favorise. Il y a en effet dans la théorie dynamique deux vérités fondamentales : la simplicité de la matière et la production de l'opération par la force et la loi réunies. Or, d'une part, la simplicité de la matière, loin de répugner à son unité, ne la favorise-t-elle pas ? Évidemment. Et Guillaume de Champeaux conciliait parfaitement l'une et l'autre : il admettait non-seulement l'unité de la matière, mais encore sa simplicité[1]. D'autre part, si les opérations ne sont pas seulement produites par la force, mais aussi par la loi, ne suffit-il pas, pour produire des opérations diverses et conséquemment des corps divers, qu'il y ait des lois diverses ? Il est manifeste qu'une force unique dans

fait beaucoup moins bien aux conditions d'étendue, d'impénétrabilité, d'inertie, etc... Mais il y a suffisamment étendue là où il y a distance, et il y a distance là où il y a plusieurs atomes simples doués de forces attractives, actuellement et nécessairement séparés les uns des autres. Il y a impénétrabilité suffisante là où l'on ne peut pas admettre que des atomes simples soient amenés à une distance de plus en plus petite, sans que le rapprochement fasse naître une répulsion de plus en plus grande qui les empêche de se compénétrer, quelle que soit la force qui les presse l'un contre l'autre. Il y a enfin suffisamment inertie là où des atomes sont doués simplement de forces attractives, résolubles, si l'on veut, en impulsion communiquée par le premier moteur. Nous acceptons en conséquence, non-seulement comme beaucoup plus probable, mais comme entièrement certaine, la doctrine de Boscowitch. » *Cosmos*, *Physique moléculaire*, 2e art., t. II, p. 373-374. — Voir aussi, parmi les mathématiciens, M. de Saint-Venant (*Mémoire sur la question de savoir s'il existe des masses continues, et sur la nature probable des dernières particules des corps;* Paris, 1844, in-8, p. 10); et parmi les philosophes, Dugald-Stewart, James Mackintosh, Maine de Biran (*Biograph. univers.*, art. Leibnitz), Cousin (*Fragm. phil.*, préf. de la 1re édit.; t. I, p. 73), Damiron (*Essai sur l'histoire de la philosophie au dix-neuvième siècle*, art. Cousin).

[1] « Has autem tantum quæ simplices sunt, Magistri nostri, inquit Abælardus, sententia speciales appellabat naturas, eo videlicet quod sint unæ naturaliter quæ partibus carent; quæ vero ex his sunt compositæ, composita individua dicebat. » *Ouvr. inédits d'Abélard*, p. 179, 180.

son essence, si elle est soumise à des lois multiples et diverses, peut et doit produire des opérations multiples et diverses ; et, les opérations étant multiples et diverses, il n'y a plus aucune difficulté pour concevoir la multiplicité et la diversité des corps. Sans doute, au moyen âge on donnait du principe d'individuation et de spécification des explications très-différentes ; la forme, par la vertu de laquelle on déterminait communément la matière, n'avait dans la plupart des esprits qu'une notion peu précise. Quoi qu'il en soit, il est certain que la matière et la forme étaient les deux éléments essentiellement constitutifs de chaque individu minéral ; que les séparer eût été retrancher cet individu du rang des choses (*res*) ; que les unir était au contraire les placer au rang de ce que nous appelons aujourd'hui les substances ou les corps. Et comme aucun docteur du moyen âge n'a nié la part des lois physiques et chimiques dans la détermination de la matière par la forme, c'est-à-dire dans ce que nous appelons la formation des éléments et leurs combinaisons chimiques, peut-être n'y aurait-il pas, comme nous essayerons de le démontrer plus loin, une différence aussi considérable qu'on pourrait le croire tout d'abord, entre la théorie dynamique et la théorie soutenue par Guillaume de Champeaux sur le mode de détermination des corps.

Mais la science nous fournit des preuves plus directes.

D'abord, relativement à l'unité de la matière, ce sont des témoignages et des faits. Tout le monde connaît ce que la Mennais a écrit à ce sujet, en 1846, dans un livre qui, sans être exact en chacun de ses mots, a cependant eu la gloire d'étonner par sa science Arago lui-même[1]. On con-

[1] Voir *Esquisse d'une philosophie*, 2e part., l. X, ch. VI; t. IV, p. 109-111, — p. 256 : « Tout être, en ce qui le constitue physiquement, n'est que de

naît également les faits constatés par M. l'abbé Moigno, dans le *Cosmos* de 1853[1]. Bornons-nous à des témoignages plus récents. En 1856, Isidore Geoffroy Saint-Hilaire disait : « Ces prétendus fluides impondérables que les chimistes ont fait si longtemps figurer sur leurs listes, comme autant de corps simples, l'électricité, la chaleur, la lumière, ne nous apparaissent plus que comme des phénomènes résultant des modifications d'une seule substance, subtile, impondérable, *éthérée*, qui pénètre tous les corps comme elle les enveloppe tous[2]. » D'autre part, en 1864, M. Laugel écrivait, dans la *Revue des Deux Mondes* : « Il est permis aujourd'hui de considérer tous les phénomènes physiques comme les manifestations variées de l'énergie dynamique répandue dans le monde entier. Cette grande, cette merveilleuse conception donne je ne sais quelle unité puissante au drame universel... Nous sommes arrivés à transformer les forces les unes dans les autres, ou pour mieux dire, à reconnaître qu'une seule force est capable de produire tous les genres de mouvements connus... L'idée de la transformation mutuelle des forces naturelles est une idée toute moderne, avec laquelle bien peu d'esprits sont encore familiers[3]. » Enfin, M. Littré, tout en étant plus

l'éther condensé. » — Et p. 259 : « Lorsqu'en décomposant les végétaux et les animaux chez lesquels a cessé l'action de la vie, la chimie parvient à en réduire les principes constituants à un petit nombre de corps simples, elle procède dans un ordre inverse de celui selon lequel procède la nature. Avec des éléments inorganiques préexistants, celle-ci crée des êtres organisés ; celle-là, par un travail directement contraire, détruit les êtres organisés, pour retrouver, en leur premier état, les éléments inorganiques. Continué dans le même sens, et, s'il était possible, jusqu'à son dernier terme, ce travail d'analyse chimique, ramenant la création à son point de départ, offrirait, tous les corps ayant disparu, pour résultat final l'éther pur. »

[1] Voir *Cosmos*, t. II, p. 378-379, 380-382.

[2] *Histoire naturelle générale des règnes organiques*, t. II, 1re partie, p. 32-33.

[3] Livraison du 15 février 1864, p. 942, 943, 948.

indécis, n'est nullement hostile à cette doctrine. Il dit, en parlant du moyen âge et de ses recherches en alchimie : « Guidé par une hypothèse que rien ne dit être fausse, mais que rien ne dit être vraie, à savoir que les différentes substances ne sont que des modifications d'une même matière, il chercha la transmutation des métaux et créa pour la chimie une ébauche semblable à celle que l'antiquité avait créée pour la biologie[1]. »

Quant à la production des corps multiples et divers avec une substance unique, capable de combinaisons diverses, suivant des lois diverses, elle est appuyée sur des données scientifiques aussi probables, pour ne pas dire aussi certaines, que l'unité de la matière.

C'est l'avis de M. Faraday[2] et de M. l'abbé Moigno[3]. Du reste, voici des faits que raconte l'illustre professeur de physique à la Faculté des sciences de Paris, M. Jamin lui-même : « Pendant que l'atmosphère fournit le charbon aux feuilles, les rameaux y amènent l'eau qui a été puisée dans le sol, et il est naturel de penser que ces deux corps, en se rencontrant, vont se combiner mutuellement ; ils se combinent en effet, et dans des proportions très-variables : citons quelques exemples. Si 12 molécules de charbon se réunissent avec 10 molécules d'eau, elles peuvent donner naissance soit à la cellulose, qui constitue à la fois les vaisseaux et tout le squelette de la plante, soit à la fécule que tout le monde connaît, soit enfin à la dextrine qui est soluble et

[1] *Revue des Deux Mondes*, livraison du 15 septembre 1864.

[2] Voir *Philosophical Magazine*, février 1844.

[3] « En discutant d'autres ordres de phénomènes, les phénomènes des combinaisons chimiques, par exemple, alors que l'action s'exerce non plus sur les monades dynamiques élémentaires ou les centres de forces isolés, mais sur les molécules ou les agrégats *de monades combinées de manière à donner naissance aux diverses substances particulières, simples ou composées;* nous aurions constaté... » etc. *Cosmos*, ibid., p. 380.

dont on a fait quelquefois des sirops ; mais, suivant les circonstances et les organes, la proportion des deux corps peut changer, et avec elle les produits chimiques qui prennent naissance. Ainsi, 12 molécules de charbon combinées à 14 molécules d'eau constituent le glucose ou sucre de raisin, qui remplit les grappes mûres, et si de ce glucose on retranchait deux molécules d'eau, c'est le sucre de canne ou de betterave qui se formerait. En résumé, par des procédés qui nous sont inconnus, l'eau et le charbon, se rencontrant dans les feuilles des végétaux, s'unissent chimiquement et produisent une multitude infinie de composés, différents suivant les lieux, les organes, la nature, l'âge et les conditions extérieures du végétal. »

M. Alfred Maury, traitant, en 1865, des progrès de la chimie organique, s'exprimait ainsi : « Un premier fait qui frappe, c'est la variété infinie de composés résultant de la combinaison de trois ou quatre éléments. En augmentant ou en diminuant la condensation de l'un ou de plusieurs d'entre eux, on arrive à obtenir des matières de nature et de propriétés très-différentes. Puisqu'une différence de condensation dans les molécules détermine des qualités et des caractères différents, comme sont les caractères et les qualités des corps qui nous servent à les distinguer, on est naturellement conduit à se demander si la condensation de la matière ne serait pas la cause principale de l'essence diverse des substances. C'est une bien ancienne idée que celle de l'homéomérie, qui envisage tous les corps comme composés de petits éléments semblables à l'ensemble. La doctrine atomistique, qui fut celle de Démocrite et de Leucippe dans l'antiquité, concevait tous les êtres comme formés par un certain nombre d'atomes ou d'éléments simples,

[1] *Revue des Deux Mondes*, n° du 15 septembre 1864, p. 488.

indivisibles, indestructibles, dont les assemblages variés constituent tous les êtres vivants et animés, de la même manière que les lettres de l'alphabet peuvent former, par leurs associations, les mots les plus divers. Cette doctrine, développée par Épicure, et qui n'était chez les philosophes anciens, étrangers à l'expérimentation, qu'une pure spéculation, se présente maintenant à notre esprit comme la conséquence possible d'une science bien plus positive et bien plus avancée. La multiplicité des composés dus à l'association d'éléments gazeux, comme l'oxygène, l'hydrogène, l'azote, suggère la pensée que la diversité des corps pourrait n'être qu'apparente, et que ces corps simples, que nous prenons pour les éléments de la matière, ne sont que des produits diversement condensés d'une matière unique. La chimie a dû et doit encore prendre les faits tels qu'ils nous apparaissent ; elle doit dire, avec Berzelius, que les corps simples sont des êtres distincts, indépendants les uns des autres, dont les molécules n'ont rien de commun, sinon la fixité, l'immutabilité, l'éternité. Dans ce cas, il y aurait autant de matières distinctes qu'il y a d'éléments chimiques ; mais, devançant les progrès de la science, ne peut-on pas supposer que les molécules des divers corps simples sont nées de la condensation d'une matière unique, telle que l'hydrogène, par exemple ? Des quantités semblables de cette matière pourraient, par des arrangements différents, constituer des éléments ou radicaux du même poids, mais doués de propriétés distinctes... Disons-le tout de suite, cette unité de la matière séduit singulièrement l'esprit, et les nombreux corps composés qui, dans les matières provenant des animaux et des végétaux, ont les alliages, les propriétés générales, la physionomie des corps simples, donnent une extrême probabilité à l'hypothèse que les corps

simples ne sont eux-mêmes que des corps composés d'éléments identiques, mais inégalement groupés ou associés. Le phénomène du dimorphisme, qui nous montre des densités, des coefficients de dilution, des propriétés optiques et certaines propriétés chimiques différentes dans un même corps, suivant qu'il affecte une forme cristalline ou une autre, peut être encore cité à l'appui de l'hypothèse ici indiquée. La valeur de cette hypothèse ressort avec non moins d'évidence du fait de l'*isomérie* observé dans les deux règnes. Jadis, on admettait comme un axiome que l'identité de composition impliquait l'identité des propriétés. Depuis qu'on a constaté que des corps de même composition possèdent des propriétés différentes, les idées qu'on se faisait sur la matière sont singulièrement modifiées[1]. » — Enfin, pour fortifier toutes ces autorités en les couronnant, qu'il me soit permis d'invoquer celle de M. Chevreul, et de renvoyer le lecteur à son récent ouvrage, l'*Histoire des connaissances chimiques*[2], ainsi qu'au remarquable travail de M. Edgar Saveney sur la *Physique moderne et les idées nouvelles touchant l'unité des phénomènes naturels*[3].

II

Donc Guillaume de Champeaux, dans l'application qu'il a faite du réalisme aux êtres inorganiques, a pressenti ce que la science, six siècles après lui, devait, sinon démontrer, du moins rendre très-probable. Sans doute il n'avait, pour s'appuyer, que très-peu de preuves expérimentales ; mais

[1] *Revue des Deux Mondes*, 1er septembre 1865, p. 199 et suiv.
[2] Paris, 1866 ; t. I, p. 292, 57-58, 65, 70.
[3] *Revue des Deux Mondes*, 1er et 15 novembre 1866, 15 décembre 1866.

n'est-ce rien que d'avoir osé regarder en face une question alors si ténébreuse, de l'avoir scrutée avec la seule force de son génie, et d'y avoir répondu avec une hardiesse et une exactitude qui glorifieraient encore les grands hommes de nos jours? Cependant ce n'était là qu'une première application. Guillaume de Champeaux a étendu sa conclusion jusqu'aux êtres organiques soit du règne végétal soit du règne animal.

Or, ici encore a-t-il été grand? D'après M. Ubaghs, les naturalistes les plus distingués, parmi lesquels il faut remarquer au premier rang M. Flourens[1], conviennent que le réalisme s'étend à tout le règne animal et végétal[2]. Nous sommes arrivés, dans la thèse des universaux, à la partie qui traite des genres et des espèces. Si dans les sciences qui ont pour objet les êtres inorganiques on emploie les termes *genre* et *espèce*, cet emploi est tout à fait artificiel ; ils n'ont une signification rigoureusement exacte que lorsqu'ils s'appliquent aux êtres organiques. La question est donc celle-ci : les espèces, les genres et les règnes sont-ils des réalités ou de pures conceptions de notre esprit ? Si ce sont des réalités, quels sont les rapports qui règnent entre ces réalités et les individus ? c'est-à-dire, dans quels rapports se trouvent : 1° les individus vis-à-vis des espèces ; 2° les espèces vis-à-vis des genres ; 3° les genres vis-à-vis des règnes ? Enfin, les règnes sont-ils eux-mêmes réductibles à l'unité de matière ?

Certes de tels problèmes sont plus que suffisants pour faire trembler l'esprit qui cherche à les résoudre. C'est le cas ou jamais d'avouer avec Sénèque : *Cum materia difficili contendo ;* mais est-ce le cas d'ajouter avec lui : *Vinci*

[1] *De la longévité humaine*, etc., 2e partie, III, § 1-3.
[2] M. Ubaghs, *du Réalisme en théologie et en philosophie*, p. 310.

nolens? « La question *par excellence* fondamentale, disait Isidore Geoffroy Saint-Hilaire, c'est la question de l'espèce, et de sa solution dépend, directement ou indirectement, celle de tous les autres grands problèmes de l'histoire naturelle organique... Aussi, ajoutait-il, n'est-il pas un seul problème, en histoire naturelle, dont la solution ait été plus souvent, plus laborieusement cherchée. Depuis un siècle surtout, de Linné et de Buffon à Lamarck, à Cuvier, à Geoffroy Saint-Hilaire et à leurs disciples actuels, c'est une chaîne continue d'efforts toujours renouvelés ; si bien que nous pourrions à peine citer une seule année qui n'ait eu, sinon son succès, du moins sa tentative de succès[1]. »

Pour mettre de l'ordre dans notre réponse, examinons d'abord s'il faut admettre dans les règnes, les genres et les espèces, un certain réalisme; nous étudierons ensuite la nature et l'étendue de ce réalisme.

Au siècle dernier, la plupart des philosophes pensaient qu'il n'y a dans la nature que des individus : en conséquence, selon eux, les mots de *genre* et d'*espèce* n'exprimaient rien autre chose qu'une généralisation plus ou moins heureuse, enfantée par notre esprit, et ne représentaient rien d'existant en dehors de notre propre pensée[2]. Cependant Buffon était d'un avis tout opposé : il voulait qu'il n'y eût de vrai que les espèces. Linné voulait que les genres le fussent également. Le premier, en effet, n'admit pas d'autre division dans son *Histoire naturelle* que celle des espèces[3], le second admit en outre celle des genres inférieurs,

[1] *Histoire naturelle générale des règnes organiques*, t. II, 2e partie, p. 264, 271, 366.—Voir tout le chapitre VI.

[2] Voir *Dictionn. encyclop.* de B. Dupiney de Vorepierre, Paris, 1864; art. *Genre*.

[3] « Un individu, a-t-il dit, n'est rien dans l'univers; cent individus, mille, ne sont encore rien; les espèces sont les seuls êtres de la nature. »

moyens, supérieurs, se bornant seulement à créer quelques noms spéciaux en place de ces mots genres, moyens et supérieurs[1]. Aujourd'hui l'opinion conceptualiste du dix-huitième siècle est loin d'avoir disparu[2]. Toutefois, ce qui fait sa force, c'est plutôt la difficulté de définir et de préciser la réalité des espèces et des genres que la facilité d'établir leur non-réalité. Mais ce procédé n'est pas logique. Aussi, Cuvier, de Candolle, de Blainville, M. Flourens, et plusieurs autres savants, se sont-ils prononcés pour la réalité des espèces et des genres. Pour eux, les individus ne sont point les seules réalités naturelles. Par delà l'individu se trouve l'espèce, et par delà l'espèce le genre, lesquels ne sont pas moins réels que l'individu, bien qu'ils ne se circonscrivent pas, comme celui-ci, dans l'espace et dans le temps, de manière à tomber sous nos yeux. On peut même dire de l'espèce qu'elle est l'unité organique par excellence, et qu'elle a plus de réalité vraie que l'individu, car elle est indéfectible[3]. M. Ubaghs, lui aussi, est réaliste : « Nous avons constaté, dit-il en résumant son travail sur le *Problème ontologique des universaux*, deux lois de la nature : la fécondité continue et la fixité de l'espèce, et ces deux lois ressortent d'un même principe, elles ont la même cause : la vie ou la force génératrice, permanente, transmise, propagée et communiquée à tous les individus de l'espèce. L'espèce est donc réelle; elle n'existe pas, il est vrai, indépendamment ni en dehors des individus, mais son existence est aussi réelle et aussi objective que celle de ces derniers. Et

[1] Voir Buchez, *Traité complet de philosophie*, t. I, p. 532.

[2] C'est ainsi que M. André Sanson soutient « que l'espèce n'est point une réalité objective, mais bien une réalité abstraite seulement. » *Propositions sur la caractéristique de l'espèce et de la race;* voir *les Mondes,* par M. l'abbé Moigno, n° du 30 août 1866, zootechnie, p. 717.

[3] *Dictionn. encyclop.*, Vorepierre, art. *Genre.*

ce n'est pas sans raison que le grand naturaliste Buffon a dit : « Un individu n'est rien dans l'univers ; cent indivi- « dus, mille, ne sont encore rien : *les espèces sont les seuls* « *êtres de la nature*[1]. »

« Suivant M. Flourens, l'espèce est comme une chaîne dont les individus sont les anneaux qui viennent et sortent les uns des autres. Il vaut mieux dire, pour énoncer plutôt un exemple qu'une comparaison, que l'espèce est comme une vigne dont tous les sarments viennent et sortent du même arbre et vivent de la même vie, lesquels, séparés ensuite et constituant désormais des ceps ou de nouveaux individus de vigne, continuent de vivre de cette même vie et conservent la même force productive, mais individualisée et multipliée, et également multiplicable dans les ceps qui naîtront à jamais de chacun d'eux.

« En effet, l'espèce n'existe pas en dehors des individus ; mais dans les individus qui renferment l'espèce il faut distinguer deux choses également réelles : les éléments qui sont exclusivement propres à chacun d'eux et un élément qui leur est commun à tous. Les premiers de ces éléments sont principalement caractéristiques et constitutifs des individus en tant qu'individus, le second est caractéristique et constitutif de l'espèce ; celui-ci est la substance, le substratum des propriétés individuelles, les autres sont les propriétés distinctes et incommunicables ; par l'un tous les individus sont consubstantiels, par les autres ils sont contrairement opposés entre eux.

[1] Buffon ne nie nullement la réalité des individus, il veut seulement donner plus d'importance à l'élément spécifique qu'à l'élément individuel. C'est en ce sens que M. Flourens a dit : « Les individus périssent, mais la vie ne périt pas... Si je considère les individus, je ne vois que destruction et reproduction successives ; si je considère l'espèce, je ne vois que continuité et perpétuité. » *De la longévité humaine*, p. 166-170.

« Ce qui prouve péremptoirement que cette substance, force, vie, principe de vie, ou *fil continu* de la vie, comme l'appelle M. Flourens, peu importe le nom, est réellement commune, et non pas seulement semblable dans tous les individus de l'espèce, c'est qu'elle est engendrée, c'est-à-dire qu'elle *émane* par voie de génération des parents aux descendants. Si elle était *créée* pour chaque individu, ou si elle était la suite d'une génération spontanée, je ne trouverais pas de base à un raisonnement décisif pour prouver autre chose que la ressemblance ; mais là où il y a génération ou émanation, il y a consubstantialité ou identité de substance entre ce qui émane et ce dont il émane.

« Cependant il ne faut pas s'y méprendre ; si la vie ou la force productrice est identique dans tous les descendants avec celle de leurs parents, elle n'est pas moins multiple et multipliée ; elle s'est individualisée ou est devenue individuelle dans chacun d'eux. Elle est identique, parce qu'elle est émanée; elle est individuelle, parce que, propagée par les individus, elle s'est uni dans chacun d'eux des propriétés distinctives et incommunicables, qui lui sont exclusivement propres ; elle a, dans chacun d'eux un *modus subsistendi incommunicabilis* par lequel ils se distinguent tous les uns des autres comme individus[1]. »

Toutefois, M. Ubaghs n'admet pas la réalité des genres : « A parler strictement, dit-il, les espèces seules sont des universaux réels. Les genres ne sont pas des universaux réels, ils ne possèdent d'autre universel que celui des espèces, car ils ne renferment que des espèces, qui se ressemblent et qu'on peut regarder comme plus ou moins parentées, il est vrai, mais qui n'ont rien de réel qui leur soit

[1] M. Ubaghs, *ouvr. cité*, p. 103-105.

commun[1]. » La seule raison qu'il en donne, c'est que les êtres produits par le croisement de deux espèces différentes ne peuvent produire ensemble qu'un petit nombre de générations, et que, si on les unit avec l'une ou l'autre des espèces desquelles ils proviennent, au bout de quatre générations le type primitif reparaît[2]. Or, est-ce là une raison décisive ? De ce que deux individus appartenant à deux espèces parentées ne jouissent que d'une fécondité très-bornée, suit-il rigoureusement que le genre de ces deux espèces ne soit qu'une chimère dépourvue de toute réalité? Nullement. D'abord, si ces espèces sont parentées, elles ont évidemment quelque chose de commun ; la proximité par parenté n'est pas une ressemblance purement accidentelle. Ensuite ces deux individus n'agissent entre eux que par génération ; or la génération tend essentiellement à individualiser l'espèce, et nullement à la généraliser ; il n'y a donc rien d'étonnant si les individus qui en résultent, loin de redescendre au genre, se maintiennent à peine dans l'espèce. La génération tend au complexe ; elle ne saurait donc révéler le simple. Le genre ne peut s'obtenir que par une décomposition ; or la génération est au contraire une composition, un mouvement vers l'individuel et le complexe. Il est donc impossible de rien conclure des faits allégués ; ils constatent la réalité et la fixité de l'espèce, mais ils ne démontrent rien contre la réalité du genre. — Du reste, un des grands principes de la philosophie, c'est que la multiplicité sort de l'unité ; par conséquent, lorsque je redescends des effets à la cause, je ne dois m'arrêter qu'à l'unité, cause de toute multiplicité. Pourquoi les individus ont-ils un fond commun, identique dans tous, qui s'appelle

[1] M. Ubaghs, *ouvr. cité*, p. 109.
[2] *Ibid.*, p. 102.

l'espèce ? Parce que la multiplicité doit reposer sur l'unité. Mais les espèces sont multiples à leur tour. Pourquoi donc ne reposeraient-elles pas, elles aussi, sur un fond commun réel ? Or ce fond commun et identique des espèces, c'est le genre. D'où il suit que le genre est une réalité. Donc, de l'aveu de tous, les individus sont des réalités ; de l'aveu des principaux maîtres de la science contemporaine, les espèces, les genres et conséquemment les règnes sont des réalités. Mais dans quelle mesure et de quelle manière ? Qu'est-ce que possède l'individu en dehors de l'espèce, l'espèce en dehors du genre, le genre en dehors du règne ? Est-ce l'individu qui produit l'espèce, ou l'espèce qui produit l'individu ? Est-ce l'espèce qui produit le genre, ou le genre qui produit l'espèce ? Pareillement, est-ce le genre qui produit le règne où le règne qui produit le genre ? Et le principe de ces productions, quel est-il ? En un mot, si les espèces, les genres et les règnes sont des réalités, quelles sont ces réalités ?

Avouons, avant tout, que les sciences sont actuellement incapables de répondre à ces questions avec clarté et certitude. Malgré les progrès incontestables de la chimie organique et de la biologie soit végétale soit animale, tout ce que l'on peut se permettre se réduit à des conjectures plus ou moins probables. La vie en effet est étudiée dans une suite d'actes appelés *fonctions*. Chaque fonction s'accomplit dans un *appareil* qui se compose d'un ensemble de parties appelées *organes*. Un organe est formé d'un système de *tissus*. Un tissu est formé d'*organismes élémentaires*. Enfin un organisme élémentaire se compose d'un ou de plusieurs *principes immédiats* ou *espèces chimiques* d'origine organique[1]. Or, la science actuellement peut-elle rendre un

[1] Cf. M. Chevreul, *ouvr. cité*, p. 118-119.

compte exact et définitif sur les fonctions, les appareils, les organes, les tissus, les organismes élémentaires et les principes immédiats? Qui dira en outre d'une manière péremptoire ce qu'est un individu, ce qu'est une espèce, ce qu'est un genre? Sans doute Linné reconnaissait autant d'espèces qu'il y avait eu de formes diverses créées [1]; mais qu'est-ce que ces formes? Si Buffon voyait une espèce là où il trouvait « une ressemblance parfaite et des différences trop petites pour être distinguées; » si Adanson définissait l'espèce « tous les individus semblables par succession constante; » si de Candolle appelle espèce en botanique « la collection de tous les individus qui se ressemblent plus entre eux qu'ils ne ressemblent à d'autres [2]: » qu'est-ce que cette ressemblance, et quels en sont les degrés nécessaires? Et encore, qui définira en quoi consiste précisément l'essence de la matière organique? La Mennais disait en 1846: « On ne l'a jamais définie, que nous sachions. Elle ne se compose point de corps actuellement organisés, puisque c'est par elle qu'on essaye d'expliquer l'organisation. Or, si elle en est, en une mesure quelconque, la cause, la raison, c'est donc quelque chose d'antérieur à elle. Mais quoi? Un assemblage de corpuscules vivants? Si la vie qu'en ce cas on leur attribuerait, n'est pas la vie universelle qui anime indistinctement la création entière, ces corpuscules seraient des êtres doués précisément de ce qui ne se conçoit que par l'organisation, de ce qui la caractérise rigoureusement, radicalement. Est-ce simplement des matériaux nécessaires à la formation des corps organisés? Ce seront des corps inorganiques, sous ce rapport parfaitement sem-

[1] « Species tot numeramus quot diversæ formæ in principio sunt creatæ. » *Fundam. bot.*, Aphor. 155, p. 18 de l'édition originale, Amsterdam, 1736.
[2] Voir Buchez, *ouvr. cité*, t. I, p. 550-552.

blables à tous les autres corps du même ordre. Ces matériaux, en effet, ces corps élémentaires physiquement nécessaires à la formation des êtres vivants, la science les détermine, elle les connaît, les nomme : ce sont l'hydrogène, l'oxygène, l'azote, le carbone, etc., tous corps inorganiques, suivant la stricte acception du mot. Qu'est-ce donc, encore une fois, que la matière organique[1] ? » Or, depuis 1846, a-t-on tranché la question ? — Et la vie elle-même, qu'est-elle? Quel est le naturaliste qui en ait saisi l'essence ? « De toutes les définitions de la vie, disait récemment M. Claude Bernard, celle qui est à la fois la moins compromettante et la plus vraie est celle qui a été donnée par l'*Encyclopédie* : « La vie est le contraire de la mort. » Cette définition est d'une clarté naïve, et cependant nous ne pourrons jamais rien dire de mieux, parce que nous ne saurons jamais ce qu'est la vie en elle-même[2]. » Il faut donc renoncer à donner aux questions posées une réponse décisive, et nous contenter d'une réponse probable, conforme aux tendances actuelles de la science.

III

Éliminons d'abord une idée fausse, dans laquelle sont tombés plusieurs esprits distingués, mais systématiques. Guillaume de Champeaux, en étendant le réalisme au monde organique, a voulu y introduire une unité considérable, mais qui ne détruisît pas la multiplicité. Pour lui, la réalité n'était point ennemie de la réalité ; il croyait pouvoir affirmer les réalités universelles sans nier pour cela les réa-

[1] *Esquisse d'une philosophie*, 2e partie, l. XII, ch. IX; t. IV, p. 411-412.
[2] *Revue des Deux Mondes*, 1er août 1865, p. 645.

lités individuelles ; et son esprit restait fidèle à lui-même, sans nullement se contredire, lorsqu'il posait dans l'unité du règne la multiplicité générique, dans l'unité du genre la multiplicité spécifique, et dans l'unité de l'espèce la multiplicité individuelle. C'est donc une erreur profonde de croire qu'en affirmant l'unité de la matière, il ait nié du même coup toute multiplicité, et qu'en posant à la base des choses matérielles un universel réel, il ait détruit la réalité des universaux échelonnés entre lui et les individus, c'est-à-dire la réalité des règnes, des genres et des espèces, lesquels sont en effet les trois degrés intermédiaires entre la matière première et les individus.

Il est vrai que Guillaume de Champeaux estime l'unité au-dessus de la multiplicité, et qu'il fait passer l'universel qui est plus général avant celui qui l'est moins, la matière première avant le règne, le règne avant le genre, et le genre avant l'espèce. Il est vrai encore qu'en faisant dériver la multiplicité de l'unité et l'universel moins général de l'universel plus général, il relègue au rang inférieur ce qui est plus particulier. Mais reléguer une chose au rang inférieur, est-ce la bannir ? ne l'affirmer qu'en second lieu, est-ce la nier? Du reste, si j'interroge les sciences spéculatives, que vois-je ? En mathématiques l'unité engendre le nombre ; en géométrie le simple engendre le composé, et l'inétendu l'étendu ; en métaphysique l'instant engendre le temps ; en théodicée l'infini précède et produit le fini. Pourquoi donc dans les sciences naturelles l'universel, qui est plus un, plus simple et en même temps plus vaste, n'engendrerait-il pas le particulier, qui est moins un, moins simple et moins vaste? Le *genre* n'est-il pas ainsi appelé parce qu'il engendre l'espèce ? et pourquoi n'en serait-il pas de même des universaux qui sont plus généraux rela-

tivement à ceux qui le sont moins ? Sans doute, dans l'ordre de la connaissance, on va du particulier au général, mais n'est-ce pas le contraire dans l'ordre de la réalité ? « Le monde est une œuvre pensée... Tout ce qui vit sous nos yeux semble une variation d'un thème éternel. L'animal apparaît comme l'ébauche plus ou moins parfaite d'une forme asservie à une idée, et non-seulement l'animal, mais l'espèce, mais la famille, mais l'ordre... L'animal est un portrait du type idéal, que nous nommons l'espèce[1]. » Et dès lors, Guillaume de Champeaux ne fait-il pas preuve d'une philosophie profonde, lorsqu'il enseigne que c'est le règne qui réalise le genre et non pas le genre qui réalise le règne, que c'est le genre qui réalise l'espèce et non pas l'espèce qui réalise le genre, et pareillement que c'est l'espèce qui réalise l'individu et non pas l'individu qui réalise l'espèce ? N'est-il pas appuyé en cela par tous les philosophes qui, comme Goudin, expliquant la formation des êtres vivants, les font émerger peu à peu d'une substance d'abord informe[2] ?

« De toutes les choses que Dieu a crées, dit Guillaume de Champeaux dans le premier de ses *Fragments inédits*, la raison et l'autorité nous certifient que les unes sont des matières et les autres des formes. » Donc Guillaume de Champeaux affirme la réalité des formes, c'est-à-dire des principes de détermination, autant que la réalité de la matière[3].

[1] M. A. Laugel.

[2] « Sic in generatione viventium, genitura primum non est nisi informis humor, in quo nihil videtur simile generanti. Deinde ex eo paulatim sese evolvunt accidentia, donec genitum generanti simillimum evadat. Quod sane intelligi nequit, nisi quatenus generans illud ipsum principium substantiale, quo constat et vivit, materiæ indidit, ex quo in ea hæ novæ proprietates paulatim et ordine emergunt. » A. Goudin, *Philosophia juxta D. Thomæ dogmata*, Physica, p. I, disp. I, q. 1, art. 6.

[3] Cf. *Fragment* 1er, *De essentia et de substantia Dei*, etc. : « Rerum

Parcourons la hiérarchie de ces formes.

D'abord, quant aux trois formes qui émergent immédiatement du sein de la matière première et qui constituent les trois règnes, il est certain qu'elles étaient connues et admises au commencement du douzième siècle : car le livre d'Aristote *sur l'âme*, qui n'était pas étranger aux philosophes d'alors, distingue très-bien les êtres inanimés et les êtres animés, τὰ ἄψυχα καὶ τὰ ἔμψυχα, et parmi les êtres animés ceux qui le sont de la vie végétative. et ceux qui le sont de la vie sensitive. Or rien ne prouve, soit dans ses écrits soit dans l'histoire, que Guillaume de Champeaux ait attaqué la réalité des trois règnes de la nature.

Et si nous passons des formes les plus génerales aux formes les plus particulières, nous constatons qu'il n'était pas moins affirmatif sur la réalité des formes individuelles. M. Henri Martin est d'un avis contraire : « Les réalistes, a-t-il dit, n'admettaient de réalité que dans ce qu'ils nommaient les universaux, c'est-à-dire dans les idées générales et les êtres collectifs... Abélard défendait contre Guillaume la réalité de l'existence individuelle [1]. » Mais où sont les preuves historiques d'une telle assertion ? Bernard de Chartres lui-même, qui certainement est, dans son style du moins, d'un platonisme plus accusé que Guillaume de Champeaux, ne prononce pas une seule parole contre la réalité de l'existence individuelle. Comment donc faire peser sur Guillaume de Champeaux une accusation dont Bernard de Chartres lui-même est innocent? Le seul motif de cette accusation est une induction dont Roscelin est la

omnium quas creavit Deus alias esse materias, alias esse formas, non solum ratio, sed etiam auctoritas confirmat. Sed tum *neque materiam sine forma, neque formam sine materia in rerum actu esse cognoscimus*, » etc.

[1] *Histoire de France*, t. III, p. 403-405.

base : Roscelin niait les universaux et n'affirmait que les individus ; or, Guillaume de Champeaux s'est déclaré formellement l'adversaire de Roscelin ; donc, a-t-on dit, Guillaume de Champeaux a affirmé les universaux et nié les individus. Rien n'est plus faux qu'un tel raisonnement. Ne pouvait-on pas combattre Roscelin dans ce qu'il avait de faux, sans le combattre pour cela dans ce qu'il avait de vrai ? Ne pouvait-on pas soutenir contre lui la réalité des universaux, sans nier contre lui la réalité des individus ? Guillaume de Champeaux a su faire cette distinction, et, de l'aveu même d'Abélard, il a affirmé la réalité des individus : « ... *Singulis suis inesse individuis.* » Du reste, M. Rousselot, qui n'est pas suspect sur ce sujet, le dit positivement : « Le caractère du vrai réalisme scolastique est : 1° de réaliser des abstractions, des qualités, des conceptions ; 2° de nier l'existence des individus. Or, Guillaume de Champeaux n'est pas tombé dans la première de ces erreurs, et j'ajoute qu'il n'est pas plus coupable de la seconde que de la première. Abélard lui-même ne l'en accuse pas ; l'eût-il fait, il se serait trompé ; mais je répète qu'il ne l'a pas fait[1]. » Il ne nie, dit-il, « que la réalité des accidents. » Cette dernière assertion de M. Rousselot ne nous semble pas fondée elle-même, et la preuve est facile à en donner. Car, d'après Abélard, Guillaume de Champeaux fait dériver les accidents de la pluralité des individus, « *Sola multitudine accidentium varietas.* » Si donc, comme M. Rousselot l'avoue, Guillaume de Champeaux admet la réalité des individus, à plus forte raison admet-il la réalité des accidents. Sans doute, s'il fallait admettre comme un principe cette proposition qui existait dans les esprits bien

[1] M. Rousselot, *Etudes sur la philosophie dans le moyen âge*, t. I, p. 266-267.

avant que la Mennais l'eût formulée, à savoir : « Rien ne serait s'il n'était substantiellement, » il est clair que Guillaume nierait les accidents ; mais pourquoi la réalité ne serait-elle que substantielle ? si la substance est substantiellement, l'absolu absolument, pourquoi l'accident ne serait-il pas, lui aussi, mais accidentellement, et le relatif relativement ? Que Guillaume de Champeaux n'ait pas dit avec évidence comment le relatif sort de l'absolu, l'accident de la substance, l'individuel de l'universel, cela est certain : car qu'est-ce que ces formes *informantes ad faciendum Socratem*, qui, même en ce temps-là, étaient l'objet de tant d'opinions contradictoires[1] ? En quoi consiste cette information ? Le treizième siècle lui-même, qui s'est livré à tant de débats et qui a prononcé tant de mots sur le principe d'individuation, a-t-il donné une seule solution définitive ? Aristote a-t-il été clair dans sa définition du relatif[2] ? Et de nos jours, quel est le philosophe qui pourrait dire un dernier mot en pareille matière ? Il n'y a donc rien d'étonnant si Guillaume de Champeaux a laissé cette partie de son système dans le mystère. Mais si le mystère empêche l'évidence, il n'empêche pas la certitude.

Entre les règnes et les individus il y a les genres et les

[1] « De formis diversi diversa sentiunt. Alii enim volunt omnes formas esse essentias, alii nullas, alii denique quasdam essentias esse confirmant, quasdam non... » Manuscrit du mont Saint-Michel, édité par M. Cousin.

[2] 1° « *Πρός τι δὲ τὰ τοιαῦτα λέγεται, ὅσα αὐτὰ ἅπερ ἐστὶν, ἑτέρων εἶναι λέγεται, τί ὁπωσοῦν ἄλλως πρὸς ἕτερον.* — 2° *Ἔστι τὰ πρός τι, οἷς τὸ εἶναι ταὐτὸν ἐστὶ τῷ τί πως ἔχειν* » (*Cat.* VII, VII, 1 et 24). — « *Ad aliquid* dicuntur quæcumque hoc ipsum quod sunt aliorum esse dicuntur, vel quomodo libet aliter ad aliud ; 2° sunt *ad aliquid* quibus hoc ipsum esse est *ad aliquid* quodam modo se habere » (Trad. Boët., *in Præd.*, p. 155 et 169). — « On appelle relatives les choses qui sont dites, quelles qu'elles soient, les choses d'autres choses, ou qui se rapportent à une autre chose, de quelque façon différente que ce soit ; 2° les relatifs sont les choses dont l'existence se confond avec leurs rapports quelconques à une autre chose » (Trad. de M. Barthélemy Saint-Hilaire, t. I, *Catég.*, c. VII, p. 81 et 91).

espèces. Or, grâce à un texte d'Abélard, l'opinion de Guillaume de Champeaux nous est ici parfaitement connue. L'espèce était, selon lui, constituée par le genre et la différence : le genre était comme un fond identique à lui-même dans toutes les espèces; dans ce fond des différences surgissaient, et les modifications, causées par ces différences à ce fond identique, déterminaient les espèces[1]. Quant aux genres, il raisonnait de la même manière ; nous devons le conclure de l'unité qui pénètre tout son système et de l'association qu'on a toujours faite, même au douzième siècle, entre les genres et les espèces. De même que l'espèce n'était qu'un genre modifié, ainsi le genre n'était qu'un règne modifié; dans l'espèce le substratum des différences était le genre, dans le genre ce substratum était le règne ; en un mot ce que les individus étaient au sein de l'espèce, les espèces l'étaient au sein du genre, et les genres l'étaient au sein du règne : « *Et hoc intelligunt*, dit Abélard, *de singulis speciebus ad individua et de generibus ad species.* » D'où il résulte deux choses, à savoir : la fixité *formelle* des genres et des espèces et leur réductibilité *matérielle.* Par leur matière, en effet, les genres et les espèces sont susceptibles de recevoir mille et mille formes et conséquemment d'être déterminés avec une grande variété ;

[1] « ... Quæ quidem sententia W. Magistro nostro prævalere visa est. Volebat enim, memini, tantam abusionem in vocibus fieri ut, cum nomen differentiæ in divisione generis pro specie poneretur, non sumptum esset a differentia, sed substantivum speciei nomen poneretur. Alioquim subjecti in accidentia divisio dici potest secundum ipsius sententiam, qui differentias generi per accidens inesse volebat. Per nomen itaque differentiæ speciem ipsam volebat accipere ; unde Porphyrius, cum de differentiis ageret (Porphyr. *sagog.*, p. 589) : « Per eas, inquit, genera in species dividimus. » Cf. Petri Abelardi *Dialectica*, Pars V^a^, lib. *Divisionum et definitionum*, édit. Cousin, p. 445. — Dans l'argumentum, M. Cousin dit : Willelmi sententia oppugnatur, qua genera et species, non tantum vocabula, sed res ipsas esse volebat, quam Abelardus evertere conatur.

mais par leurs formes les uns et les autres sont fixés à telle ou telle détermination. Cette détermination par cela seul qu'elle n'est qu'elle-même, est évidemment incapable, comme telle, d'être une autre. Et c'est dans le sens de cette irréductibilité d'une forme à une autre forme, d'un type à un autre type, que les espèces, les genres et les règnes sont fixes, mais non dans le sens d'une impossibilité de revenir à leur fond commun et de subir alors une nouvelle transformation.

Or la science contemporaine répugne-t-elle à cette doctrine? Nullement; elle tend même à la favoriser.

D'abord elle ne la combat pas. Quoique la notion de l'espèce soit en dernière analyse fort mystérieuse, cependant deux opinions semblent seules probables à ce sujet. Au dix-huitième siècle, on faisait surtout consister l'espèce dans l'invariabilité perpétuelle du type; aujourd'hui, c'est surtout dans la fécondité continue. Or quelle opposition y a-t-il entre ces deux opinions et la théorie de Guillaume de Champeaux? Si nous voulons raisonner d'après l'invariabilité du type, ne voyons-nous pas, d'une part, que le type spécifique, comme le type générique, peut-être parfaitement invariable en lui-même, et, d'autre part, que la matière générique qui sert de substratum immédiat aux différences spécifiques peut être parfaitement une et identique, tout en étant susceptible d'être différenciée de mille manières? Si, au contraire, nous voulons raisonner d'après l'opinion de la fécondité continue, ne voyons-nous pas qu'entre les êtres générateurs et les êtres engendrés, quelque caractérisée que soit leur individualité, il doit se trouver, par la force même de la génération, une identité de matière qui n'est pas accidentelle, mais continue comme la fécondité elle-même?

Mais ne pourrait-on pas établir un accord plus parfait entre les aperçus du douzième siècle et les données du dix-neuvième, en entrant dans des détails plus précis et en cherchant à concilier, par voie d'éclectisme, les arguments divers qui ont cours dans le monde scientifique, soit en faveur de la fixité formelle des espèces, soit en faveur de leur réductibilité matérielle?

IV

D'abord, la fixité des espèces est un fait que les penseurs profonds et les observateurs consciencieux ont constaté. « Dans les déformations variées que peuvent éprouver les êtres organisés, disait M. Serres, jamais ils ne dépassent les limites de leur classe pour revêtir les formes de la classe supérieure : jamais un poisson ne s'élèvera aux formes encéphaliques d'un reptile. Celui-ci n'atteindra jamais les oiseaux, un oiseau les mammifères. Un monstre pourra se répéter..., mais toujours il restera étroitement circonscrit dans les limites de sa classe[1]. » M. Flourens n'est pas moins explicite[2]. Pour la fixité des espèces, dit M. Ubaghs résumant M. Flourens, les faits surabondent... On allègue trois causes qui pourraient amener la mutabilité de l'espèce : 1° le développement insensible des êtres organisés; 2° les révolutions du globe; 3° le croisement des espèces. Mais aucune de ces causes n'a jamais produit un changement d'espèce : 1° la première ne fait pas varier l'espèce ; 2° la seconde peut étendre des espèces, mais n'en change

[1] *Recherches d'anatomie transcendante sur les lois de l'organogénie appliquées à l'anatomie pathologique*, par M. Serres, p. 85 et 86.
[2] *Cours de physiologie*, 2e-6e leçon; *Longévité*, p. 159-161.

aucune; 3° jamais le croisement des espèces n'a donné d'espèce intermédiaire[3]. »

Cependant, à côté de ces faits, il en est un qui confondait l'imagination de Buchez. Quoique les classes, c'est-à-dire les genres supérieurs, soient séparées entre elles par un abîme, quoiqu'il n'y ait pas le moindre rapport de structure entre un reptile et un oiseau, entre un oiseau et un mammifère, cependant, dit-il, tout mammifère, dans le sein de sa mère, a été successivement, complétement ou incomplétement, poisson, reptile ou oiseau[2]; et il en concluait « qu'il y avait quelque chose de profondément sérieux dans ces querelles du moyen âge, où la philosophie du dix-huitième siècle n'a voulu voir que la singularité des mots et la bizarrerie du langage[3]. » Du reste, c'est une idée à la fois plus ancienne et plus récente que Buchez. Linné, selon M. de Quatrefages, n'a pas seulement douté de la fixité de l'espèce, il l'a niée; il a été jusqu'à regarder l'espèce « comme infiniment variable, » jusqu'à ne voir dans « toutes les espèces d'un même genre que des variétés d'une espèce principale appartenant à ce genre[4]. »

Bacon, lui aussi, n'a-t-il pas admis comme « un principe incontestable que les plantes dégénèrent quelquefois jusqu'au point de se convertir en plantes d'une autre espèce, » et n'a-t-il pas essayé en 1635 de donner des règles à l'art d'opérer ces conversions[5]? Buffon, après avoir changé d'opinion, s'est prononcé, il est vrai, pour l'invariabilité de

[1] *Du Problème ontologique des universaux et de la véritable signification du réalisme*, par G. C. Ubaghs, 2e édit. Louvain, 1861, p. 101-102.

[2] *Traité complet de philosophie*. t. I, p. 557-558.

[3] *Ibid.*, p. 560.

[4] Quatrefages, *Cours d'anthropologie*, publié dans le journal *la Science* par M. Delaborde, 1856. — Cf. Isidore Geoffroy Saint-Hilaire, *Hist. natur. générale*, etc., t. II, 2e partie, p. 380.

[5] Cf. Isidore Geoffroy Saint-Hilaire, *ouvr. cité*, p. 383-384.

l'espèce, mais seulement dans ses traits principaux[1]. Lamarck va beaucoup plus loin que Buffon, car il ne se contente pas, comme lui, de la variabilité limitée, il soutient encore la variabilité illimitée[2]. Quant à Geoffroy Saint-Hilaire, le rival de Cuvier, on sait qu'il ne voyait dans les espèces que « les diverses générations d'un même type[3], » et combien il inclinait, sans nullement partager toutes les idées de Lamarck, à ne voir, depuis les infusoires, point de départ de la nature, jusqu'aux mammifères et à l'homme, dernier terme de ses efforts, qu'une vie une, quoique toujours progressive et ascendante ; « de sorte que le règne animal tout entier ne lui apparaissait plus que comme un seul être qui, en voie de formation, s'arrête dans son développement, ici plus tôt, là plus tard, et détermine ainsi, en chaque temps de ses interruptions, les caractères distinctifs des classes, des familles, des genres et des espèces[4]. » C'était tellement là le résumé de son esprit, que pour déposer sur sa tombe un dernier éloge, M. Dumas disait dans le même sens que M. Serres : « Cette unité de composition, cette unité de type qui sert de base pour classer tous les faits de l'anatomie comparée, la science des végétaux s'en est emparée et a su l'entourer des démonstrations les plus convaincantes. Elle pénètre maintenant dans les sciences chimiques et y prépare peut-être une révolution dans les idées[5]. »

Isidore Geoffroy Saint-Hilaire ne fut pas moins convaincu

[1] Buffon, voir ses ouvrages de 1765 à 1778. — Isidore Geoffroy Saint-Hilaire, *ibid.*, p. 390-391.

[2] *Ibid.*, p. 404-411.

[3] *Ibid.*, p. 412-421.—*Vie, travaux et doctrine de Geoffroy Saint-Hilaire*, p. 344 et suiv.

[4] Extrait du discours prononcé aux obsèques de Geoffroy Saint-Hilaire, par M. Serres.

[5] Voir *Gazette médicale*, 2e série, t. XII, p. 416.

que son père de la mutabilité des espèces et des genres. Sa grande *Histoire naturelle générale des règnes organiques* se termine en effet par une *Conclusion générale de la variabilité limitée du type*, où on lit ces paroles : « Les caractères des êtres organisés ne sont fixes qu'autant que les circonstances extérieures restent les mêmes : si elles changent, et selon le sens et le degré des changements qu'elles subissent, l'organisation se modifie, et il se produit de nouveaux caractères dont la valeur peut être spécifique et plus que spécifique. Qu'est-ce donc que le principe, si longtemps affirmé, de la fixité du type, de l'immutabilité de l'espèce? Nous disions au commencement de ce livre : Ce prétendu principe n'est qu'une hypothèse ; nous sommes maintenant en droit d'ajouter : Cette hypothèse est erronée. Et c'est en vain qu'on voudrait recourir, pour la maintenir dans la science, à ces réserves, à ces concessions, dont Cuvier et ses disciples ont fini par reconnaître la nécessité ; s'il est faux que l'espèce soit immuable, qu'elle ne se modifie en aucune façon, il n'est pas vrai non plus que les modifications qu'elle subit n'aillent jamais au delà des caractères accessoires et superficiels. Si ceux-ci sont seuls atteints dans le plus grand nombre des cas, les variations portent aussi, dans d'autres, sur les organes profonds et sur les caractères considérés par tous les naturalistes comme spécifiques ou même comme génériques[1]. »

Deux ans avant la mort d'Isidore Geoffroy Saint-Hilaire, un livre parut en Angleterre et produisit dans le monde savant une émotion qui, sans être aussi vive qu'à son origine, est loin d'avoir disparu[2]. D'après M. Naville lui-même, en

[1] L. II, ch. xx, t. III, p. 517-518. — L. II, ch. vi, t. II, p. 431-438.

[2] Ch. Darwin, *On the origin of species by means of natural selection*, 1859.

effet, les découvertes de M. Darwin laisseront une trace assez profonde dans l'histoire de la science[1]. Sans doute sa théorie est loin d'être à l'abri de toute objection, et en France elle compte peut-être encore, à l'heure qu'il est, plus d'adversaires que de partisans ; mais, dit M. Radau, elle semble résoudre un si grand nombre de problèmes, coordonner tant de faits et lever d'un seul coup tant de difficultés en portant la lumière dans les coins les plus obscurs de la science, qu'il n'est point aisé de se soustraire à la séduction qu'elle exerce sur l'esprit. Voici le raisonnement sur lequel M. Darwin appuie ses déductions : Les organes et les instincts sont variables jusqu'à un certain point. Or, grâce à la concurrence vitale, toute variation favorable devra se perpétuer, tandis que les déviations nuisibles seront éliminées. Les variations les plus légères, pourvu qu'elles soient avantageuses à l'individu dans lequel elles se produisent, en le favorisant par rapport à ses congénères, contribuent à sa conservation et se transmettent par héritage à sa postérité ; celles au contraire qui diminuent la résistance vitale de l'individu hâteront sa destruction et disparaîtront le plus souvent avec lui. C'est là ce que M. Darwin appelle le principe de l'*élection naturelle*. On sait à quels résultats étonnants les éleveurs et les jardiniers arrivent par une élection méthodique qui a pour but de fixer les déviations utiles, en accumulant avec soin toutes les variations accidentelles qui se produisent dans le sens voulu. L'élection naturelle, selon M. Darwin, produit des effets incomparablement plus grands, et de modifications en modifications fait naître d'abord les variétés, puis les espèces, qui ne sont au fond que des variétés bien tranchées dont

[1] M. Ernest Naville, *le Père céleste*, Paris, 1865, IVe discours : *la Nature*, p. 179.

les liens intermédiaires se sont perdus. Ce procédé naturel a donc pour conséquence finale un perfectionnement graduel par lequel toute forme vivante devient de mieux en mieux appropriée à ses conditions d'existence. Les formes de transition qui ne répondent à ces exigences que d'une manière imparfaite sont bientôt sacrifiées. On en retrouve quelques-unes dans ce vaste cimetière que nous appelons les couches géologiques, et chaque jour les fouilles qui sont exécutées dans les terrains anciens nous font connaître quelque chaînon perdu de l'immense série des êtres organisés[1]. D'après M. Naville, M. Darwin avait même émis l'hypothèse que non-seulement tous les animaux, mais tous les animaux et tous les végétaux, pourraient provenir d'un même type primitif, d'une même cellule vivante. Il n'y aurait eu au commencement qu'une seule espèce, organisation élémentaire et très-peu définie, dont tout ce qui vit serait descendu par voie de génération régulière[2].

Or, ce système de l'illustre naturaliste anglais peut être envisagé soit au point de vue philosophique et religieux, soit au point de vue purement scientifique. — Si l'on définit la loi « la série des faits telle qu'elle nous est connue, » en excluant l'idée de cause ; si l'on entend que les êtres organisés se sont formés sans plan, sans direction, par la simple action des agents matériels et le résultat de modifications fortuites d'abord et lentement accumulées ; que cette action, fortifiée par la longueur du temps et la diversité des circonstances, explique parfaitement, à elle seule, la diversité des développements, et qu'il n'est nul besoin de recourir à l'intelligence et à l'action d'une cause première ; il est manifeste qu'on affirme du même coup le ma-

[1] *Revue des Deux Mondes*, 1er juillet 1866, p. 213-214.
[2] M. Ernest Naville, *ouvr. cité*, p. 179-180, 182-183.

térialisme et l'athéisme. Mais si l'on admet l'intervention de la puissance et de la sagesse de Dieu soit par les lois soit autrement; si l'on se borne à dire que les plantes et les animaux sont descendus par voie de génération régulière de cellules vivantes primitivement semblables; que la matière du globe, à un moment donné, s'est rapprochée pour former ces cellules: peut-être pourra-t-on se tromper et heurter certains principes des sciences physique, chimique et biologique; mais nie-t-on pour cela l'existence de l'âme humaine et sa spiritualité? Affirme-t-on que l'homme n'est plus qu'un singe perfectionné, et Dieu une hypothèse superflue? Attaque-t-on vraiment soit la psychologie soit la théodicée? Jusqu'à démonstration du contraire, pas plus que Guillaume de Champeaux, nous ne saurions le croire. Mais ce système ne blesse-t-il pas les données des sciences naturelles? Plusieurs savants semblent le prétendre, tels sont : M. Robert Owen, M. Agassiz[1], peut-être même M. Pictet[2]. Néanmoins voici ce qu'en écrivait M. Radau, au mois de juillet 1866 : « Est-il vrai, dit-il, comme le suppose M. Darwin, que les variations accidentellement avantageuses, après avoir assuré la conservation de l'individu où elles se sont produites, se transmettent ensuite de préférence par voie d'héritage, et se fixent à la longue de manière à déterminer les variétés et les espèces? L'*élection naturelle*, qui a pour résultat la divergence des caractères, suffit-elle pour expliquer les différences aussi profondes que celles qui séparent les espèces, c'est-à-dire les groupes dont les individus ne peuvent pas se féconder d'une manière continue par croisement? Les espèces connues ne

[1] Voir *Lettres sur les États-Unis d'Amérique*, par M. Ferri Pisani, p. 400, lettre du 25 septembre 1861.
[2] Voir *Archives des sciences de la Bibliothèque universelle*, mars 1860.

sont-elles réellement que des chaînes géologiques isolées par la destruction des intermédiaires? Toute séduisante qu'elle soit par sa simplicité, cette théorie du renouvellement des formes et de la filiation des espèces est loin de s'appuyer sur des faits incontestables. Elle gagne en probabilité, à mesure que l'étude des couches terrestres fait découvrir des liens plus intimes entre les êtres d'époques consécutives; mais il reste d'immenses lacunes à combler: il n'est que trop vrai que les documents géologiques sont encore insuffisants pour démontrer d'une manière positive que les espèces que nous connaissons sont descendues les unes des autres par d'insensibles dégradations. D'un autre côté, il reste à prouver que le progrès organique général tel que le conçoit M. Darwin, comme une conséquence nécessaire de l'élection naturelle, est un fait réel, et que les modifications successives d'une espèce ont toujours lieu dans le sens d'un perfectionnement, d'une plus grande force ou d'une plus grande beauté. L'examen des bassins géologiques les mieux étudiés ne semble pas confirmer cette hypothèse dans sa généralité, et la persistance des types inférieurs lui est, jusqu'à un certain point contraire. M. Darwin lui-même ne se dissimule pas la gravité des objections. Il est possible que l'avenir les fasse disparaître une à une en comblant les vides qui existent encore dans nos connaissances paléontologiques, et en éclaircissant les conditions qui influent sur la mutabilité des types[1]. »

M. Chevreul lui-même, sans aller aussi loin, n'ose cependant pas se prononcer pour la fixité absolue de l'espèce. Il s'arrête à ce qui lui paraît la limite actuelle des faits, et ne veut donner qu'une solution provisoire, parce qu'il suppose que la doctrine de l'avenir pourrait n'être pas

[1] *Revue des Deux Mondes*, 1er juillet 1866, p 224.

d'accord avec la doctrine de l'immutabilité radicale. Ce n'est, dit-il, que *dans les circonstances actuelles* que l'essence de l'espèce est fixe[1]. — Et M. Godron n'est-il pas de son avis, lorsqu'il affirme que l'espèce n'est immuable que « depuis l'origine de la période géologique actuelle[2] ? »

En résumé, la fixité des espèces est un fait controversé parmi les naturalistes, ou du moins un fait que les uns admettent dans un sens, les autres dans un autre.

On a dit que des embryons d'espèces diverses, à une certaine époque de leur vie, ont une même forme. On en a conclu qu'ils sont les mêmes et que si plus tard les uns deviennent des animaux d'une organisation supérieure à celle des autres, c'est par la raison que ceux-ci ont subi un arrêt de développement ; par conséquent, que l'embryon de l'homme est le seul qui parvienne à son complet développement, après avoir été successivement embryon de rayonné, embryon d'articulé, embryon de mollusque, embryon de vertébré[3]. Cette opinion est certainement fausse, car elle ne fait consister la multiplicité des espèces que dans la variété des degrés d'avortement, ce qui ne saurait être admis.

Mais ne peut-on pas admettre que les genres et les espèces, tout en étant réellement multiples, tout en ayant des formes variées et fixes comme formes, ont cependant un fond commun, réellement identique ? Les faits allégués par les naturalistes ne semblent-ils pas nous en convaincre ? Or cette opinion, originale et conciliatrice, à qui la devons-nous ? Sans doute, à nos travaux et à nos découvertes. Mais

[1] M. Chevreul, *ouvr. cité*, t. I, p. 165. — Voir aussi les *Mémoires de la Société royale et centrale d'agriculture*, 1846, p. 287.
[2] *De l'espèce et des races.*
[3] Voir M. Chevreul, *ouvr. cité*, t. I, p. 186-187.

ne la devons-nous pas aussi à cet homme qui, il y a sept siècles, presque sans ressource pour vaincre la nature, sans instruments pour l'interroger, mais avec son seul génie, la devina plutôt qu'il ne la vit, l'enseigna avec hardiesse dans les écoles, qui s'en émurent, et sut la défendre envers et contre le génie d'Abélard lui-même? Le temps, qui épargne si peu, a détruit les écrits qui contenaient les détails de son système. Nous ne possédons que sa conclusion. Mais n'est-ce pas assez pour assurer sa gloire et légitimer notre admiration ?

V

Toutefois Guillaume de Champeaux est allé encore plus loin. Quand on descend l'échelle des êtres, et qu'après avoir passé des individus aux espèces, des espèces aux genres et des genres aux règnes, on arrive en présence du fondement de tous, la matière première, l'esprit est saisi d'un tourment qu'aucune des régions traversées ne lui avait fait connaître. Plus on descend dans la profondeur, plus on descend dans le mystère, et c'est alors que se produisent dans l'intelligence ces agitations douloureuses que le vulgaire ne soupçonne même pas, ces questions ardentes, entassées, qu'aucune réponse claire ne vient satisfaire. Tel est, entre tous les autres, le problème de la matière première, surtout si on l'envisage dans ses rapports avec le règne végétal et le règne animal. Quoi ! cette matière qui sert de base et d'essence première au règne inorganique, pourrait-elle être aussi la base et l'essence première du règne organique. A part les différences formelles et typi-

ques, y a-t-il identité radicale entre les mouvements mécaniques, les mouvements organiques ou automatiques, et les mouvements autonomiques? Le règne végétal et le règne animal, tout en étant deux règnes par leurs formes respectives, n'ont-ils qu'un fond matériel identique? La nature matérielle n'est-elle qu'une force *ad extra* partout homogène, qui, en se combinant avec elle-même suivant des lois diverses, produit là des phénomènes purement physiques et chimiques, ici des phénomènes végétatifs, plus loin des phénomènes sensitifs ? En un mot, ces êtres inanimés et ces autres êtres que nous appelons vivants sans savoir ce qu'est la vie, ne sont-ils au fond qu'une force identique en elle-même, que des formes et des lois diverses ont modifiée diversement, de manière à lui faire produire, là des mouvements qui ne trahissent qu'une simple activité minérale, ici des mouvements qui révèlent la végétation et la sensation ?

Abélard ne dit rien d'explicite sur cette partie de la question des universaux; et rien dans les ouvrages qui nous sont restés de Guillaume de Champeaux, ni dans ses *Sentences* ni dans ses *Fragments inédits*, ne nous explique les développements de sa pensée sur ce point difficile. Mais sa pensée elle-même nous est implicitement révélée par le fond de son système, qui est tout entier dans ce mot déjà cité d'Abélard : « *Eamdem essentialiter rem totam simul singulis suis inesse individuis.* » De même que les espèces sont comme des individus pour le genre et les genres pour le règne, de même les règnes pour l'universel qui leur sert de fondement. Il faut donc admettre dans les trois règnes, aussi bien que dans les genres et dans les espèces, un universel commun à chacun et partout identique. Or, si l'universel commun aux espèces est le genre, si l'universel

commun aux genres est le règne, il est manifeste que l'universel commun aux règnes ne peut être que la matière première. En sorte que la doctrine de Guillaume de Champeaux sur les règnes peut se résumer, comme sa doctrine sur les genres et sur les espèces, en deux idées : leur distinction formelle et leur identité matérielle.

Cette doctrine concorde-t-elle avec les tendances de la science moderne ? Distinguons, pour plus de clarté, le règne inorganique et le règne organique, et dans le règne organique, le règne végétal et le règne animal.

D'abord, il est certain que les deux règnes organiques sont réellement distincts par les types qui président à leur détermination. L'animal, en effet, est un être organisé qui a une certaine conscience de lui ; il y a en lui de la spontanéité, de la sensibilité, de l'instinct. Le végétal en est complétement privé. C'est en vain que Linné se plaît à raconter avec une poésie gracieuse les *amores, sponsalia et nuptiæ plantarum*[1], il n'y a dans les plantes aucune sensibilité véritable ; entre elles et les animaux les formes sont analogues, mais nullement identiques. « Jamais, disait Buffon, l'on n'a vu le végétal produire un animal[2]. » En 1846, la Mennais écrivait : « Au plus bas degré du règne animal, alors même que l'organisation présente une complication moindre de beaucoup que celle qu'on observe chez les végétaux supérieurs, un principe nouveau apparaît, la réelle spontanéité, obscure sans doute à son origine, mais dont le développement, à mesure qu'a lieu l'évolution des formes animées, l'accompagne constamment, se caractérisant de plus en plus dans l'innombrable variété des phénomènes d'action, de

[1] Cf. *Amænitates academicæ.*
[2] Buffon, *Histoire naturelle*, t. II, p. 267 ; édit. 1749.

sensibilité et d'instinct[1]. » Isidore Geoffroy Saint-Hilaire lui-même l'avoue. « La plante simule souvent le mouvement animal, elle ne le possède jamais... Il n'y a pas seulement dans la nature un règne organique, mais dans l'empire organique deux règnes au moins, deux divisions fondamentalement distinctes. Nous ne voyons pas en réalité le règne animal passer graduellement, et par nuances insensibles, au règne végétal ; et il est du moins vrai de dire, partout où les faits sont suffisamment connus, que la limite de l'un et de l'autre peut être déterminée, soit par l'observation seule, soit, dans les cas les plus difficiles, par l'observation, l'expérience et le raisonnement... Très-généralement niée depuis un siècle et plus, si bien qu'on eût pu la croire définitivement rejetée de la science, cette distinction des deux grandes espèces organiques ressort, au contraire, des travaux les plus récents et les plus approfondis sur l'organisation intime des animaux et des végétaux[2]. »

Pareillement, la distinction des règnes organiques et du règne inorganique n'est pas moins certaine. Qu'on me permette de citer encore Isidore Geoffroy Saint-Hilaire, un des hommes les plus compétents et les moins suspects sur ce sujet. « Il y a, dit-il, une opposition tranchée, et non une simple différence, entre les êtres organisés et les corps inorganiques[3]. » Mais depuis 1856, il s'est produit d'autres

[1] *Esquisse*, etc., t. IV, p. 355.

[2] *Histoire naturelle générale*, etc., t. II, 1re partie, p. 159, 160, 164-166. — Parmi les auteurs, presque tous allemands, auxquels est dû ce retour de la science à une idée autrefois dominante, et depuis si souvent condamnée, je citerai M. Siebold qui a réuni ses vues dans une dissertation spéciale : *De finibus inter regnum animale et vegetabile constituendis*, Erlang. 1844, et dans son savant *Lehrbuch der vergleichenden Anatomie*, publié en commun avec M. Stannius, Berlin, t. I, 1846, traduction française sous le titre de *Nouveau manuel d'anatomie comparée*, par MM. Lacordaire et Spring, Paris, 1849 et 1850.

[3] *Histoire naturelle générale*, etc., t. II, p. 58.

témoignages que leur valeur nous oblige à résumer : « Devons-nous nous flatter, dit M. Alfred Maury, de pouvoir un jour non-seulement refaire artificiellement toutes les matières organiques, reproduire à volonté les conditions dans lesquelles naîtra la végétation ou la vie ? Je ne le pense pas. La physiologie et la chimie sont deux domaines bien autrement distincts que ne l'étaient, il y a un siècle, la chimie organique et la chimie minérale. Nulle part la plante même la plus élémentaire, l'animal le plus bas placé dans l'échelle zoologique, ne sont nés du concours d'affinités chimiques, de la combinaison de simples matières organiques et inorganiques... Il y a donc dans la formation d'un être vivant, d'un végétal nouveau, autre chose que du mouvement mécanique, de l'affinité, autre chose que des agents purement physiques[1]. » — M. Claude Bernard n'est pas moins explicite : « Je serais d'accord avec les vitalistes, dit-il, s'ils voulaient simplement reconnaître que les êtres vivants présentent des phénomènes qui ne se trouvent pas dans la nature brute, et qui par conséquent leur sont spéciaux. J'admets en effet que les manifestations vitales ne sauraient être expliquées par les seuls phénomènes physico-chimiques de la matière brute[2]. » — Et M. Paul Janet, résumant la pensée de M. Claude Bernard, s'exprime ainsi : « Quant à la réduction possible ultérieure de tous les phénomènes vitaux aux phénomènes physico-chimiques, je me contenterai de rappeler que, suivant M. Claude Bernard, les forces physiques et chimiques ne sont que les conditions des phénomènes vitaux, mais qu'elles ne les constituent pas essentiellement. La nutrition ne s'opère dans un animal

[1] *Revue des Deux Mondes*, 1er septembre 1865, p. 202.
[2] Voir *Introduction à la médecine expérimentale*, par M. Claude Bernard ; Paris, 1865.

qu'avec accompagnement de phénomènes physiques et chimiques, mais elle n'est pas dans son essence un phénomène de ce genre. Si l'on convient de cette loi, que dans la nature l'inférieur est la condition du supérieur, on ne s'étonnera pas de voir la vie liée à des conditions mécaniques sans se réduire à un pur mécanisme, de même que la pensée est liée à des faits physiologiques et organiques sans être en elle-même et dans son essence un fait organique et physiologique. Au reste, M. Claude Bernard lui-même signale le fait caractéristique qui sépare d'une manière absolue les corps vivants des corps bruts, et il n'hésite pas à employer l'expression si discréditée de *force vitale*. « Ce qui est essentiellement du domaine de la vie, dit-il, ce qui n'appartient ni à la chimie, ni à la physique, ni à rien autre chose, c'est l'idée directrice de l'évolution vitale. Dans tout germe vivant, il y a une idée créatrice qui se développe et se manifeste par l'organisation. Pendant toute sa durée l'être vivant reste sous l'impression de cette même *force vitale* créatrice, et la mort arrive lorsqu'elle ne peut plus se réaliser. Tout dérive de l'idée qui seule dirige et crée ; ces moyens de manifestation physico-chimiques sont communs à tous les phénomènes de la nature, et restent confondus pêle-mêle comme les lettres de l'alphabet dans une boîte où cette force va les chercher pour exprimer les pensées ou les mécanismes les plus divers. Cette remarquable page, où l'auteur développe à sa façon le principe que les philosophes appellent principe des causes finales, prouve qu'il y a dans les êtres vivants au moins une force initiale qui ne se réduit pas aux forces physiques et chimiques, et rien jusqu'ici ne porte à croire qu'elle s'y réduira jamais. Quelle que soit d'ailleurs la solution que la science puisse donner plus tard au problème de la vie, n'oublions pas qu'elle ne peut com-

promettre en rien l'existence du principe immatériel que nous appelons l'âme pensante, car, si la vie se distingue des forces brutes par des caractères différents, l'âme pensante se distingue de la matière par des caractères opposés[1]. »

Une preuve plus récente encore nous est donnée par M. Chevreul.

On a affirmé que les êtres vivants ont été formés, comme les cristaux de sel marin dans l'eau de mer des marais salants que frappent les rayons du soleil. — Mais, dit M. Chevreul, les formes régulières que prennent les espèces chimiques par la cristallisation n'ont rien de comparable avec les êtres vivants, quelque admirable que soit d'ailleurs la symétrie des cristaux ; ceux-ci sont le résultat de l'équilibre le plus stable de leurs molécules, quant aux circonstances où elles s'agrégent, tandis que l'être vivant, au lieu d'un solide géométrique à facettes planes, affecte généralement des formes plus ou moins arrondies, composées de solides et de liquides, dans l'intérieur desquels tout est en mouvement : des molécules y pénètrent du dehors, pendant que d'autres molécules en sortent. La vie n'existe qu'à cette condition ; le mouvement est donc inhérent à l'être vivant, comme la stabilité au cristal, et, dans l'être vivant où la matière cristallise, la maladie existe. — Du reste, si les plantes et les animaux sont des produits spontanés, pourquoi ne voit-on par les animaux sortir, aujourd'hui comme autrefois, du sein des eaux douces ou salées? C'est, dit-on, que, dans l'âge du monde où la vie apparut sur la terre, la nature jouissait d'une puissance qu'elle a perdue. Mais, répond très-bien M. Chevreul, si je me représente sans difficulté des époques où les forces de la matière, au

[1] M. Paul Janet, *la Méthode expérimentale et la physiologie* (*Revue des Deux Mondes*, 15 avril 1866, p. 931-932).

point de vue de la constitution chimique du globe, agissaient dans l'atmosphère et dans l'écorce terrestre avec plus d'intensité qu'aujourd'hui, de sorte que de vastes chaînes de montagnes étaient soulevées et que de grands cataclysmes, en creusant de profondes vallées, changeaient le relief des plaines[1], je ne me représente plus l'influence de cette puissance pour développer la vie ; car la composition chimique des êtres vivants ne souffre ni une grande chaleur ni une forte électricité. Elle cède même à ces forces en se simplifiant dans sa composition. Les composés produits sous l'influence de la vie sont plus complexes généralement que les composés de la nature inorganique ; leur stabilité est moindre et leur formation fort lente. Dans cet état de choses, il faudrait donc expliquer comment cette nature serait assez puissante pour engendrer la vie, tout en étant cependant incapable d'altérer la composition chimique des produits vivants. Si on alléguait que cette nature puissante n'a pas créé les espèces actuelles, mais les espèces antédiluviennes, que l'on prétendait avoir été plus fortement constituées, au point de vue chimique, que les autres, je rappellerais que les conditions où vivaient les espèces antédiluviennes devaient avoir les plus grands rapports avec les conditions du monde actuel, à en juger par les formes de ces espèces, par la composition des os que nous trouvons à l'état fossile, et par l'habitude de leur vie sur la terre et dans les eaux douces ou salées[2].

Donc, d'après la science contemporaine, il est constaté que les trois règnes sont réellement distincts entre eux.

[1] Voir à ce propos l'intéressante conférence faite à Auxerre, le 26 fév. 1866, sur *les Oscillations de l'écorce terrestre pendant les périodes quaternaire et moderne*, par M. Hébert, professeur de géologie à la Faculté des sciences de Paris.

[2] M. Chevreul, *ouvr. cité*, t. I, p. 354-358.

Mais, d'après cette même science, est-ce là une distinction qui rejette toute identité? Nullement. C'est une distinction de formes et de types, mais non de matière. Voyons-le d'abord pour les deux règnes organiques.

« Les résultats des observations et recherches à ce sujet, disait Tiedemann, nous mettent dans la nécessité d'admettre l'axiome établi par G. R. Treviranus, qu'il existe une matière propre aux êtres organiques, apte à la vie et jouissant de la propriété de revêtir certaines formes, en même temps qu'elle acquiert un mode particulier d'action. La manière dont cette propriété se manifeste dans le développement réel de la forme est subordonnée au conflit et à la réciprocité d'action qui existe entre la matière organique et les influences extérieures ou physiques, circonstances en raison desquelles elle prend ou une forme animale ou une forme végétale[1]. » Et, en effet, ne paraît-il pas vraisemblable de le conclure, à la vue de ces êtres ambigus que l'on dit être animaux pendant quelques minutes ou quelques heures, végétaux pendant le reste de leur existence, et qui semblent marquer, sous les formes d'une transition entre le règne animal et le règne végétal, un fond réellement identique[2]? Aussi Gœthe a-t-il dit dans ses *Pensées* : « Lorsqu'on observe des plantes et des animaux inférieurs, on peut à peine les distinguer. Un point vital immobile ou doué de mouvements à peine sensibles, voilà tout ce que nous apercevons. *Ce point peut-il devenir l'un ou l'autre suivant les circonstances, plante sous l'influence de la lumière, animal sous l'influence de l'obscurité?* Quoique l'observation et l'analogie indiquent qu'il en doit être ainsi, nous

[1] Tiedemann, t. I, p. 153 et 154.

[2] Voir Bory de Saint-Vincent sur le règne psychodiaire. Art. *Histoire naturelle* du *Dictionn. classique d'Histoire naturelle*, t. VIII, p. 247.

n'oserions l'affirmer ; mais ce qu'on peut assurer, c'est que les êtres issus de ce principe intermédiaire entre les deux règnes se perfectionnent suivant deux directions contraires. La plante devient un arbre durable et résistant, l'animal s'élève dans l'homme au plus haut point de spontanéité et de mobilité. » Darwin, on le sait déjà, pense ici comme Tiedemann et comme Gœthe. Enfin Isidore Geoffroy Saint-Hilaire, résumant sa pensée, s'exprime ainsi : « L'animalité et la végétalité nous apparaissent donc, au terme de cette longue étude de leurs caractères essentiels, comme des formes distinctes de l'organisation et de la vie[1]. »

Les naturalistes modernes vont encore plus loin, quoique timidement. Plusieurs d'entre eux ne voient dans les trois règnes qu'un triple règne, c'est-à-dire trois formes d'un règne matériellement unique : *tria regna*, *triplex regnum*. — « Gœthe, dit M. Caro, dans ses belles études sur ce poëte philosophe, va plus loin que M. Darwin ; non-seulement il fait dériver toutes les espèces de chaque règne d'un genre supérieur qui les contient tous, mais il ramène, par une hypothèse qui lui semble infiniment vraisemblable, les deux règnes eux-mêmes, animal et végétal, à n'être que les transformations du *point vital*, selon la double et contraire influence de la lumière et de l'obscurité. Le commencement de tout organisme, le principe de toute vie est la cellule. Elle est la même pour les deux règnes, pour tous les genres et toutes les espèces des deux règnes. La métamorphose suffit à tout expliquer. Et la cellule elle-même ne devra-t-elle pas sa naissance équivoque à quelque affinité chimique qui reliera entre eux les deux mondes, organique et inorganique, et qui fera le passage entre la mort et la vie[2] ? »

[1] *Ouvr. cité*, t. II, p. 164.
[2] *Revue des Deux Mondes*, 1er novembre 1865, p. 182.

Écoutons encore Isidore Geoffroy Saint-Hilaire : « Il n'y a donc pas, dit-il, comme on l'a si longtemps enseigné, comme on l'enseigne encore dans quelques écoles, des lois particulières aux corps bruts, d'autres aux corps organisés et vivants ; une physique inorganique et une physique organique, profondément séparées... Il n'y a pas, à vrai dire, de matière organique ou vivante, de matière propre aux êtres organisés, à plus forte raison à tel être organisé en particulier, mais une matière *commune à tous les règnes*, dont les éléments, aptes à jouer dans la nature les rôles les plus variés, forment, par leurs combinaisons les plus complexes, ce que nous appelons les composés organiques... De même que les êtres organisés sont soumis, dans des conditions spéciales, à l'empire des lois générales de la nature, de même ils sont composés de la matière commune, engagée toutefois dans des combinaisons d'un ordre spécial; et, comme où est la même matière sont nécessairement les mêmes propriétés, après avoir dit : Il n'y a qu'une physique, nous sommes en droit d'ajouter, tout en tenant compte de l'activité propre des êtres organisés : Il n'y a non plus qu'une chimie[1]. »

L'application que Guillaume de Champeaux fit de son réalisme à la physique, à la chimie, à la botanique et à la zoologie, est donc vraiment originale et hardie. Quoiqu'elle ne soit pas encore démontrée par la science, elle est conforme à sa tendance la plus manifeste. Attendons de l'avenir ce qui nous manque ; les ombres du présent sont encore trop épaisses. C'est l'avenir qui sera le juge du passé. Pour lui faciliter cette grande tâche, ne soyons exclusifs ni dans le vrai ni dans le bien. Le douzième siècle procédait trop par la seule spéculation ; aussi n'enfantait-il que des

[1] *Ouvr. cité*, t. II, p. 76, 78-80.

théories dont la démonstration lui était souvent impossible. Le dix-neuvième procède peut-être trop par la seule expérience ; et n'est-ce pas là la cause pour laquelle ses démonstrations scientifiques restent inféconDes pour l'esprit? La vérité est dans l'union des deux méthodes, quoi qu'en disent les idéologues et les positivistes, et son triomphe ne sera complet et stable qu'autant que l'analyse démontrera la synthèse et que la synthèse agrandira l'analyse.

CHAPITRE VII

LE RÉALISME APPLIQUÉ A LA PSYCHOLOGIE ET A LA THÉOLOGIE

I. Le réalisme psychologique et le monopsychisme. — Averroës et M. Renan. — Odon de Cambrai. — Le réalisme et la sainte Trinité. — Le réalisme et la solidarité. — Le réalisme et la transmission du péché originel. — II. Deux conséquences du faux réalisme. — Gilbert de la Porrée, David de Dinant, Amaury de Bène. — Guillaume de Champeaux accusé de panthéisme. — Erreur de Bayle. — Guillaume de Champeaux et Spinoza. — Réfutation directe.

I

L'application du réalisme aux sciences naturelles, quelque vaste qu'elle fût, ne parvint pas à absorber l'activité et l'élan des esprits : le moyen âge aimait par-dessus tout la spéculation. Aussi y eut-il une seconde application du réalisme, non moins difficile et non moins périlleuse que la première, je veux dire l'application aux sciences métaphysiques, particulièrement à la psychologie et à la théologie.

Si le minéral agit, si la plante agit et vit, si l'animal agit, vit et sent, l'homme, qui résume toute la création inférieure et s'élève encore au-dessus d'elle, agit, vit, sent et pense. Or, si le réalisme tient une place aussi considérable, soit dans le règne minéral, soit dans le règne végétal, soit dans le règne animal, pourquoi n'en tiendrait-il pas une

dans le règne psychologique? Et comme la religion cherche, en vertu même de son essence, à relier à Dieu le monde des âmes et le monde des corps, pourquoi le réalisme, qui pénètre dans les âmes et dans les corps, ne pénétrerait-il pas à son tour dans la religion?

Mais avant tout il ne faut pas confondre le réalisme en psychologie avec le monopsychisme.

Le monopsychisme prétend qu'il n'y a qu'une âme réellement subsistante, dont toutes les âmes individuelles ne sont que des modifications passagères. — C'est au neuvième siècle, au monastère de Corbie, que cette opinion apparut pour la première fois. — Quoi qu'en dise M. Renan[1], elle a été renouvelée par Averroës. Averroës, en effet, distingue l'intellect matériel, l'intellect actif et l'intellect acquis. Selon lui, l'intellect acquis n'est pas une entité réellement distincte des deux autres; c'est simplement l'intellect humain, nommé différemment par suite des deux intellects qui le constituent : en sorte que toute la difficulté porte sur l'intellect matériel et sur l'intellect actif. Or, l'intellect matériel n'est pas essentiel à l'âme, puisqu'il disparaît avec le corps par la mort, tandis que l'âme, même après la mort, subsiste dans son essence et conséquemment avec son in-

[1] « Les réfutations que le moyen âge a tentées de la théorie d'Ibn-Roschd ont, en général, porté à faux, comme toutes les réfutations qui cherchent à prendre un système par son côté faible plutôt que par son côté vrai. Certes, s'il est au monde une révoltante absurdité, c'est *l'unité des âmes*, comme on a feint de l'entendre, et si Averroës avait jamais pu soutenir à la lettre une telle doctrine, l'averroïsme mériterait de figurer dans les annales de la démence et non dans celles de la philosophie. L'argument sans cesse répété contre la théorie averroïste par Albert et saint Thomas : Eh quoi! la même âme est donc à la fois sage et folle, gaie et triste; cet argument, dis-je, qu'Averroës avait prévu et réfuté serait alors péremptoire et aurait suffi pour balayer cette extravagance du champ de l'esprit humain dès le lendemain de son apparition. Mais en y regardant de près on voit que telle n'est pas la pensée d'Ibn-Roschd. » *Averroës et l'averroïsme*, par M. Ernest Renan, Ire partie, ch. II, p. 136.

tellect. C'est donc l'intellect actif qui seul tient à l'essence véritable de l'âme. Mais qu'est-ce que l'intellect actif? Averroës le déclare positivement impersonnel, il le traite comme une raison extérieure à la subjectivité personnelle de l'âme, et il le fait un dans tous les hommes, quelque nombreux qu'ils soient. Dire, après cela, qu'Averroës n'enseigne pas le monopsychisme, c'est jouer sur le mot et tenir un parti pris, à moins de soutenir qu'Averroës admettait une distinction réelle entre l'intellect et l'âme, ce qui l'eût placé dans l'alternative antirationnelle, ou de faire de l'âme une substance inintelligente par elle-même, ou d'en faire une substance composée. Saint Thomas, qui fut presque son contemporain, puisqu'il n'en était séparé que par un intervalle de vingt-neuf ans (1198-1227), et qui, du reste, était bien capable de le comprendre, n'a-t-il pas composé contre lui un opuscule intitulé : *De unitate intellectus*[1]? et n'est-ce pas en ce sens qu'il l'a réfuté dans sa *Somme*[2]? — En 1270, le monopsychisme avait fait de tels progrès, qu'Etienne, évêque de Paris, dut condamner cette proposition : « L'intellect des hommes est numériquement un et identique[3]. » Le concile général de Vienne en 1311 et le cinquième concile général de Latran en 1513 condamnèrent aussi l'opinion de ceux qui prétendaient que tous les hommes n'ont qu'une seule âme[4]. Et certes, ces condamnations n'étaient pas imméritées. Car, si l'on peut invoquer en faveur du monopsychisme des comparaisons, dans lesquelles l'âme universelle, produisant des pensées différentes dans les diffé-

[1] *Opusc.*, XVI.

[2] I, LXXVI, 2 et 3.

[3] « Intellectus hominum est unus et idem numero. » Cf. Du Boulay, *Hist. univ. Paris.*, III, 458.

[4] Voir la bulle de Léon X, lue à la 8e session du Ve concile de Latran : « Reprobamus omnes asserentes animam intellectivam mortalem esse aut unicam in cunctis hominibus, et hæc in dubium vertentes.

rents individus, est assimilée à un instrument qui, touché par des artistes divers, rend, quoique toujours le même, des sons divers, on ne peut faire en sa faveur aucun raisonnement sérieux. Au contraire, en réduisant la personnalité à n'être plus qu'une réalité passagère, une simple modification de l'impersonnalité, le monopsychisme enlève à l'homme ce qu'il a de plus essentiel et de plus digne de respect.

Tel n'est pas le vrai réalisme appliqué à la psychologie. Le vrai réalisme affirme l'existence réelle de l'individu aussi positivement, proportions gardées, que celle de l'universel. Nous l'avons constaté en physique, en chimie, en botanique, en zoologie ; pourquoi en serait-il autrement en psychologie ?

Cependant cette doctrine était difficile à saisir ; car, de deux choses l'une : ou la personnalité consiste essentiellement dans la substance même de l'âme, ou elle n'est qu'une propriété de cette substance. — Dans le premier cas, comment concilier la pluralité des personnes avec l'idée d'une seule substance spirituelle, toujours identique ? S'il n'y a qu'une seule substance spirituelle toujours identique, et si la personnalité consiste essentiellement dans la substance même de l'âme, n'est-il pas évident que la pluralité des personnes est impossible ? — Et dans le second cas, comment établir l'immortalité de la personne ? Si la propriété de la substance n'est pas la substance même, elle n'en est donc qu'une relation ? Alors la personnalité n'est donc qu'une chose relative ? Or, une relation n'est elle pas, dans les choses matérielles, une réalité transitoire ? Et s'il en est ainsi dans les choses matérielles, qui me prouvera qu'il en est autrement dans les choses spirituelles ?

Assurément ces objections étaient graves. Aussi la plupart des réalistes n'appliquaient-ils le réalisme qu'aux

sciences naturelles et à la théologie. Abélard lui-même, avec son esprit frondeur et sa prédilection pour la critique, n'ose pas aborder la question de l'universel dans les âmes; il la constate, mais se garde bien de chercher à l'expliquer : « L'universel, dit-il, n'est pas toute cette collection de toutes les essences qui, ayant reçu les formes des contraires, se divisent en corps et en esprits, mais seulement ce qui dans cette multitude est le substratum de la corporéité, ce en quoi l'essence n'a rien de commun avec les esprits[1]. » Les écrits qui nous restent de Guillaume de Champeaux ne laissent pas même soupçonner cette question, bien qu'elle n'ait pas dû être étrangère à son enseignement verbal. Odon de Cambrai est le seul, du moins à notre connaissance, qui ait formulé par écrit sa pensée sur cette partie du réalisme.

Or, c'est ainsi qu'Odon de Cambrai s'exprime lui-même : « Lorsque l'homme a été fait primitivement, l'âme humaine, faite d'abord dans un seul individu et ensuite répartie dans un autre, était la nature de l'âme humaine elle-même, se trouvant toute et entière en deux personnes. Je dis *toute*, parce qu'elle n'était nulle part hors de ces personnes, et *entière* parce qu'à aucune d'elles ne manquait rien de l'âme humaine. Remarquez ici trois choses. Il y avait l'âme humaine, il y avait l'âme d'Adam et il y avait l'âme d'Ève. Ce sont trois choses différentes. L'âme d'Adam est un individu, ou si vous voulez l'appeler ainsi, un être singulier, ou une personne, qui n'est l'attribut d'aucun sujet; l'âme d'Ève est de même un individu, ou une personne, ou un être singulier, qui n'est l'attribut d'aucun sujet. L'âme humaine est une nature spécifique, non individuelle, mais commune, qui s'affirme comme un attribut de deux personnes et est

[1] Cf. *De generibus et speciebus*, p. 538.

répartie entre elles. Distinguez ces trois choses, non pas à l'aide des sens seuls, mais aussi à l'aide de la raison : car ce n'est pas au moyen des sens, mais par la raison seule qu'on distingue l'individu de l'espèce[1]... On peut demander comment Dieu crée tous les jours des âmes humaines. En effet, si la substance de la nouvelle âme est identique avec son espèce, comment peut-on appeler nouvelle celle dont la substance est ancienne ? De quelle manière est-elle créée à présent, celle dont la substance a été depuis le commencement? Car la nature spécifique de l'âme nouvellement créée est permanente. Comment donc la nouvelle âme est-elle faite aujourd'hui, elle dont la nature existait dans l'espèce? elle est faite à présent, et elle était déjà? Qu'est-ce que cela signifie ?

« On répond à cette question de la manière suivante:... Dieu fait une âme nouvelle qui n'a pas une nouvelle nature. La même nature est donc nouvelle et non nouvelle : elle est nouvelle selon la personne, elle n'est pas nouvelle selon l'espèce ; elle est nouvelle par sa propriété personnelle, elle n'est pas nouvelle par sa propriété commune. Dieu créé, de choses existantes ou de rien, l'âme nouvelle personnellement de cette nature qui exista dès Adam universellement. En disant qu'un individu d'âme humaine est crée, vous ne dites pas que l'âme humaine est créée, mais qu'un individu est créé. Or, un individu d'âme humaine est une âme individuelle ; ce n'est donc pas l'âme humaine qui est créée, mais une âme individuelle. Il est créé une âme individuelle, qui n'était pas auparavant; l'âme humaine n'est pas créée, puisqu'elle existait déjà et qu'elle existait dans d'autres personnes.

[1] B. Odonis camer. episc. *De Peccato originali*, lib. II, § IV.

« Cependant l'âme individuelle est aussi une âme humaine, et elle est substantiellement la même chose que l'âme humaine ; c'est-à-dire que celle qui est créée à présent et celle qui dure depuis le commencement, l'individuelle et la spécifique, la singulière et la commune, sont une seule et même substance, et cela, parce que, quand l'âme individuelle est créée, elle appartient à la nature humaine, et aussitôt qu'elle est faite de rien, elle reçoit en elle celle qui a été faite dès le commencement. L'âme individuelle, dis-je, reçoit l'âme commune pour avoir avec celle-ci la même substance; et tout en étant distinctes par leurs propriétés, elles sont par leur substance tout à fait identiques.... On peut dire aussi que les nouvelles âmes sont créées, non quant à ce qu'elles sont, mais quant à ce qu'elles ont, c'est-à-dire quant à leur propriété et non quant à leur substance, de manière qu'il ne se fait pas une nouvelle substance, mais une nouvelle propriété, et qu'à cause de la création de la nouvelle propriété on dit que la création a eu lieu à l'égard de l'ancienne substance, et qu'ainsi l'ancienne substance est appelée nouvelle parce qu'il y est formé une propriété nouvelle. Aussi, quoiqu'il n'y ait point de personne sans substance, cependant ce n'est pas la substance, mais la propriété de la substance qui fait la personne, et pour cette raison l'âme est appelée nouvelle à cause de la nouvelle propriété. Dieu donne à l'âme existante une propriété nouvelle et fait une nouvelle personne ; l'espèce existait, Dieu lui donne la propriété et elle devient une personne nouvelle. La commune nature reçoit la propriété, et par cette propriété ce qui était commun devient individuel. Et ainsi la propriété seule est faite et non la nature, la propriété seule et non la substance ; néanmoins on dit que la substance est créée à cause de la propriété,

de manière que cette âme dont la propriété est nouvelle soit une nouvelle âme[1]. »

Il est évident, d'après cette simple citation, que jamais le réalisme n'a eu d'application aussi hardie. Elle peut être obscure, et même fausse, soit en elle-même, soit dans la notion qu'elle donne de la personne, de la création, de la propriété et de la substance. Comment cependant ne pas admirer en elle cette largeur d'esprit, cette hauteur de vue, cette liberté et cette franchise d'affirmation, qui indiquent dans son auteur un caractère sérieux, noble, indépendant des vulgaires pensées, et qui nous réjouissent nous-mêmes, alors même qu'elles ne répondraient pas à toutes les exigences de notre raison ?

Mais l'application du réalisme à la psychologie n'a été au douzième siècle qu'un moyen. On voulait avant tout l'appliquer à la théologie ; c'était là le but, et Odon de Cambrai lui-même ne s'occupait guère de la nature de l'âme que pour découvrir une explication plus intelligible de la transmission du péché originel.

Autant le réalisme rencontrait de difficultés dans les sciences naturelles et dans la philosophie, autant il semblait être à son aise en théologie, dans cette science si vaste, où l'opinion tient une place si considérable et où les articles de foi, loin de détruire notre liberté, ne font qu'en assurer la possession et la jouissance. Il avait, en effet, avec les dogmes de la Trinité et de la transmission du péché originel, ainsi qu'avec le fait de la solidarité humaine, des rapports sinon de parenté, du moins de grande analogie. — Un Dieu en une seule nature et en trois personnes, tel est le mystère de la Trinité. Or, il est manifeste qu'un tel mystère implique en Dieu un réalisme infiniment vrai. — De

[1] B. Odon., *op. cit.*, lib., II, § XX; lib. III, § VIII.

même, en s'appuyant sur le réalisme, dit M. Ubaghs, on trouve une base naturelle non-seulement à la confraternité et à la solidarité des hommes considérée en général, mais aussi à la différence des degrés de cette espèce d'attribution ou responsabilité morale, admis par le sentiment universel entre les individus, suivant qu'ils appartiennent seulement à l'espèce commune, ou à telle race, ou à une même famille particulière. Le droit d'hériter, ajoute-t-il, nous semble même trouver dans le réalisme un fondement naturel, antérieur à toute législation humaine ou positive[1]. — Qui ne voit encore tout le parti que les théologiens pouvaient tirer du réalisme dans l'explication qu'ils cherchaient à donner de la transmission du péché originel ? Peut-être cette explication a-t-elle été matérialisée par quelques-uns, mais elle n'en reste pas moins susceptible d'être prise dans un sens très-spirituel et en même temps très-exact.

Le réalisme est donc un système vraiment immense et profond, un effort sérieux contre le scepticisme, une tentative de passage du subjectif à l'objectif, une recherche de la vérité par l'unité, soit dans les trois grands règnes de la nature matérielle, soit dans l'âme, soit dans la religion. Et l'on s'étonne qu'Abélard, avec son esprit si perspicace, ait pu lui opposer des sophismes tels que ceux-ci : « L'universel, a-t-il dit, est le contraire du particulier ; or on ne peut admettre simultanément deux contraires dans le même sujet ; Boëce s'y oppose expressément[2]. » Et encore : Les genres et les espèces sont ou créateur ou créature. S'ils sont créature, le créateur a été avant la créature ; donc Dieu a été avant la justice et la force, que quelques-uns n'hésitent pas à poser en Dieu comme quelque chose d'au-

[1] *Du Problème ontologique des universaux*, 2e édit. 1861, p. 113.
[2] Voir M. Hauréau, *ouvr. cité*, t. 1, p. 273.

tre que Dieu ; donc Dieu a été avant d'être juste et fort. D'autre part, il est clair qu'ils ne peuvent être créateur. Donc le réalisme des genres et des espèces est une contradiction[1]. — Laissons ces arguties de parti pris, et maintenons-nous en dehors de tout préjugé, dans des idées toujours sérieuses et toujours loyales.

II

Cependant, avec toute sa grandeur, le réalisme a failli, sinon en lui-même, du moins dans quelques-uns de ses partisans. C'est un fait, illogique il est vrai, mais historique et par conséquent irrécusable, que de lui sont sorties deux erreurs considérables, à savoir : la réalisation absolue des abstractions, enseignée, même avant 1148, par Gilbert de la Porrée, et le panthéisme, professé par David de Dinant et Amaury de Bène. — Gilbert de la Porrée, en effet, malgré sa vaste érudition[2] et son travail opiniâtre, n'avait pas compris que, pour éviter le scepticisme, il suffisait de donner à toutes nos idées subjectives un fondement équivalent dans la réalité objective des choses ; il croyait, au contraire, qu'il devait exister entre l'idée et l'objet une équation complète, pour ne pas dire une relation d'identité, de telle sorte qu'à chaque idée distincte, ne fût-elle qu'une abstraction et une chimère, correspondît une réalité algébriquement identique. Et, appliquant cette philosophie exagérée aux dogmes de la religion, « il regardait tous les attributs

[1] *Ouvrages inédits d'Abélard*, p. 517.

[2] Voir son Commentaire sur les livres de Boëce touchant la Trinité, son Traité des six principes, son livre inédit *de Causis*, son Commentaire sur l'Apocalypse, plusieurs Gloses inédites sur l'Écriture sainte.

divins comme des formes réelles dont la collection constituait la divinité, et celle-ci était de même selon lui une forme réelle distincte de Dieu. De là il concluait que si les trois personnes divines, le Père, le Fils et le Saint-Esprit, sont une même chose, comme ayant la même divinité, on ne pouvait pas dire réciproquement qu'un seul Dieu ou une même substance est Père, Fils et Saint-Esprit. Il soutenait aussi que l'essence divine n'est pas Dieu, que les propriétés des personnes divines ne sont pas les personnes mêmes, et qu'enfin la nature divine ne s'est pas incarnée, mais seulement la personne du Fils [1]. » Parler ainsi était évidemment abuser du réalisme, et l'on comprend que saint Bernard se soit élevé contre lui au concile de Reims, non pas parce que Gilbert de la Porrée était lié à Abélard, mais par un amour sincère de la vérité philosophique et de l'Église.— Un autre abus, beaucoup plus grave, se produisit par suite des élans immodérés et de l'esprit systématique qui caractérisaient Amaury de Bène et David de Dinant. Celui-là renouvela le panthéisme dans sa forme idéaliste, et celui-ci, dans sa forme matérialiste. « Dieu est tout, disait Amaury de Bène, et tout est Dieu ; la créature et le créateur sont un même être ; les idées sont créatrices et créées ; ce qui existe appartient à Dieu comme la partie appartient au tout. » Et pour David de Dinant, « Dieu était la matière universelle, et les formes, des accidents imaginaires [2]. »

[1] Voir les Actes du Concile de Paris, en 1147. — « Erant inter cætera quæ illi objiciebantur de divina Majestate quatuor capitula, nempe : Divinam essentiam non esse Deum ; proprietates personarum non esse ipsas personas ; theologicas personas in nulla prædicari propositione ; divinam naturam non esse incarnatam. » Otto Frising. *De Frid.*, lib. I, cap. XLVI, L. — « Minora capitula item alia jactitabat, videlicet : nullum mereri præter Christum, nullam baptizari nisi salvandum, et alia ejusdem generis, quæ Gaufridus commemorat. » *Libell. contra capitula Gilberti.*— Cf. *Patrol. curs.*, Migne, t. CLXXXII, col. 43-44.

[2] Voir Cantù, *Histoire universelle*, t. X, p. 508.

Or, ces deux chefs d'école, en même temps qu'ils enseignaient le panthéisme, se prétendaient réalistes. Frappés de cette coïncidence, emportés surtout par la tendance que l'on a depuis quelques siècles de vouloir retrouver de l'alexandrinisme, du néoplatonisme et du panthéisme partout, des auteurs modernes ont consenti à regarder le réalisme comme le germe du spinozisme. C'est Bayle qui a commis le premier cette confusion et cette calomnie, lorsqu'il a déclaré Guillaume de Champeaux l'ancêtre de Spinoza[1]. M. Rousselot[2] et M. Hauréau[3] ont cru devoir répéter cette accusation après lui ; Saisset a vu aussi, dit-il, dans le nominalisme et le réalisme deux formes du dualisme et du panthéisme[4]; et M. Nourrisson lui-même accuse à son tour le nominalisme et le réalisme d'aboutir, lorsqu'on les presse, à un panthéisme avéré[5].

Que Guillaume de Champeaux soit l'ancêtre de Spinoza, rien n'est plus erroné. Il est vrai que ces deux esprits étaient faits, pour ainsi dire, avec de la géométrie, et qu'ils auraient pu lutter ensemble dans la recherche de la précision et de la méthode. Mais c'est là leur unique ressemblance. — Spinoza est un pur spéculatif, bannissant l'expérience de sa méthode et les faits de son système. Guillaume, lui aussi, est un esprit spéculatif, mais se basant sur l'expérience et construisant toujours ses théories avec des faits comme avec des principes ; cette expérience et ces faits pouvaient

[1] Voir son *Dictionnaire*, art. Abélard.

[2] M. Rousselot, *ouvr. cité*, t. III, p. 327, dit : « Pourquoi Gerson repousse-t-il le réalisme? Parce qu'il y voit la doctrine de l'unité de substance, doctrine qu'il traite de folie; parce que le réalisme débarrassé de tout son attirail d'école, n'est rien moins que le panthéisme d'Amaury de Chartres et de David de Dinant ; parce que le réalisme reproduit la philosophie dont le principe sert de base à la secte des Albigeois, » etc., etc.

[3] M. Hauréau, *ouvr. cité*, t. I, p. 234-235, 275-276, etc.

[4] *Philosophie du clergé*, p. 71.

[5] *Tableau des progrès de la pensée humaine*, p. 242.

n'avoir souvent chez lui qu'une place très-secondaire, mais du moins ils faisaient partie essentielle de sa méthode. — Spinoza tombe à chaque instant dans le paradoxe. Guillaume, tout en ayant changé la première explication de sa doctrine, n'a jamais changé sa doctrine elle-même, et la contradiction lui est inconnue. — Spinoza présente dans les théories de l'*Éthique* un côté mystérieux qui rappelle les traditions de la philosophie orientale[1]. Guillaume est un esprit éminemment occidental et ne touchant en aucune façon à Alexandrie. — Pour Spinoza, Dieu est la monade suprême, dont toutes les monades finies ne sont que des fulgurations continuelles. Pour Guillaume, elles ne sont au contraire que des images et des vestiges de Dieu. — Spinoza admet avec la kabbale l'idée de l'émanation[2]. Or, où la trouve-t-on dans Guillaume? Guillaume dit-il une seule fois avec Spinoza que la nature soit un ensemble de modes dont Dieu est la substance? — La base du système de Spinoza, c'est sa définition de la substance. Or, pour lui, la substance, c'est l'être, non pas tel ou tel être, non pas l'être en général, l'être abstrait, mais l'être absolu, l'être dans sa plénitude, l'être qui est tout l'être, l'être hors duquel rien ne peut être ni être conçu[3]. Dans son système la substance seule est l'infini en soi : « J'entends par substance, dit-il, ce qui est en soi et est conçu par soi, c'est-à-dire ce dont le concept peut être formé sans avoir besoin du concept d'aucune autre chose[4]. Il est de la nature de la substance de se développer nécessairement par une infinité d'attributs infinis infiniment

[1] Voir l'*Introduction* de Saisset aux Œuvres de Spinoza, t. I, p. 224; Paris, 1861.
[2] *Ibid.*, p. 225-226.
[3] *De la Réforme de l'entendement*, t. III, p. 328.
[4] *Ethique*, 1re partie, définit. 3.

modifiés[1]. » Or, Guillaume de Champeaux met-il son point de départ dans l'idée de la substance? la définit-il comme Spinoza? Quel est le texte des *Sentences*, ou des *Fragments*, ou de tout autre de ses manuscrits, qui contienne cette division de tout en substance, attributs et modes, que Spinoza déclare si essentielle dans sa doctrine? Où trouver dans Guillaume ces « modes éternels et infinis que Spinoza conçoit entre la substance immuable et ses modes changeants, et qui se décomposent en plusieurs séries, cette Intelligence infinie qui n'est ni la pensée divine, ni la pensée humaine, cette Idée de l'étendue, espèce d'âme du monde, qui flotte indécise entre la nature naturante et la nature naturée [2]? »

Donc, si Guillaume de Champeaux et Spinoza présentent quelque analogie dans la tournure de leur esprit, ils diffèrent complétement l'un de l'autre et par leur méthode et par leur système.

Mais, si Guillaume de Champeaux n'est pas spinoziste dans la forme, n'est-il pas panthéiste par le fond de ses idées? Nullement; et Abélard tombe dans une erreur singulière, lorsque, dans ses *Petites gloses sur Porphyre*, il décrie ainsi le réalisme : « Une grave hérésie est au bout de la doctrine du réalisme : car, avec elle, la substance divine qui est reconnue pour n'admettre aucune forme, est nécessairement identique à toute substance quelconque ou à la substance en général... Et non-seulement la substance de Dieu, mais la substance du phénix, qui est unique, n'est dans ce système que la substance pure et simple, sans accident, sans propriété, qui, partout la même, est ainsi la substance universelle. C'est la même substance qui est rai-

[1] *De Dieu*, propos. 16.
[2] Voir les propos. 21, 22, 23, 30, 31 de l'*Ethique*, 1re partie.

sonnable et sans raison, absolument comme la même substance est à la fois blanche et assise, car être blanc et être assis ne sont que des formes opposées, comme la rationalité et son contraire ; et puisque les deux premières formes peuvent notoirement se trouver dans le même sujet pourquoi les deux secondes ne s'y trouveraient-elles pas également[1]. »

Sans doute il y a un faux réalisme ; un réalisme qui, partant de l'unité absolue de la substance, s'en va d'abîme en abîme, confond l'être de la créature avec l'être du créateur, nie les analogies pour ne plus admettre que l'univocité universelle, abolit la personnalité dans l'homme, détruit les individus en les sacrifiant à l'espèce, sacrifie ensuite les espèces elles-mêmes à l'unique et universelle essence, et se perd ainsi dans le panthéisme. C'est là le réalisme d'Amaury de Bène et de David de Dinant, mais ce n'est nullement celui de Guillaume de Champeaux. Méconnaître cette différence, c'est confondre le commencement du douzième siècle avec son milieu et ignorer le mouvement considérable qui s'est produit dans les esprits pendant cet intervalle. Amaury de Bène n'est pas seulement l'exagération de Guillaume de Champeaux, comme l'a dit M. Saint-René Taillandier[2] ; il en est la falsification par l'introduction d'un principe hétérogène et corrompu, que le réalisme de celui-ci n'a jamais connu.

Loin de moi, assurément, la pensée d'invoquer la justification qu'on a tentée dans les *Mémoires de Trévoux*[3] : elle n'est qu'un sophisme, et de plus, un sophisme en dehors de la question. Marchons simplement et directement à l'at-

[1] Cité par M. Ch. de Rémusat, *Abélard*, t. II, p. 97.
[2] *Scot Erigène*, p. 239.
[3] *Mémoires de Trévoux*, novembre 1738, art. CXX : Réponse du P. Merlin, jésuite, à l'accusation de spinozisme intentée par Bayle à Guillaume de Champeaux et aux Scotistes, p. 2236-2263.

taqué. Pourquoi Guillaume de Champeaux a-t-il été accusé de panthéisme ? Parce qu'il a été confondu avec les réalistes qui ont dominé au milieu et à la fin du douzième siècle, c'est-à-dire, parce qu'on lui a attribué la doctrine de l'éternité du monde et de l'unité de la substance. Or, d'abord, quoique l'école platonicienne du douzième siècle, représentée surtout par Bernard de Chartres, prétendît ne se rendre nullement coupable d'hétérodoxie en disant le monde éternel[1], cependant Guillaume de Champeaux enseigna positivement, dans un de ses *Fragments inédits*, que les créatures ont commencé d'exister, que l'éternité, au contraire, est incompatible avec ce qui commence, change et finit[2]. — Ensuite, il ne fut pas moins explicite par rapport à l'unité de substance. Loin de dire que l'être est un et que tout ce qui est n'est qu'une forme de cet être unique, il distingua entre l'analogie et l'univocité des êtres. Nous l'avons constaté, et l'alternative est celle-ci : ou bien aucune de ses pages, soit manuscrite, soit publiée, n'est intelligible ; ou bien il distingua essentiellement la matière et l'esprit, la substance *ad extra* et la substance *ad intra*, l'étendue et la pensée, les phénomènes de l'âme et les phénomènes du corps. Ce

[1] Cf. *Megacosm.*: « Ab æternitate tempus initians, » etc.

[2] « Ante omnes etiam creaturas suo spatio manendi fuit quod vocatur æternitas, quod videlicet nec principium, nec finem habet, nec aliquam mediam mutabilitatem. Nec (in textu *hæc*) enim catholica ecclesia illos judicat audiendos, qui aliquas ex creaturis dicunt semper cum creatore fuisse, ac sicut sol, qui natura prior est suo lumine, nunquam tamen est sine suo lumine, quod in causis paribus suis affectibus reperitur, ita (in textu *sicut*) et ipsum creatorem potentia et dignitate priorem, nunquam tamen sine aliquo suo dicunt extitisse effectu. Sed hoc fides non recipit, immo, ut humanis loquar verbis, recipit illum qui nullis subjacet temporibus, aliquando fuisse, nullis prorsus rebus materialiter vel formaliter existentibus. Ille enim suo, ut dictum est, spatio manendi ante omnia solus existens, felix, nullo indigens, omnia de nihilo, non de prejacente materia vel formis, sua sapientia creavit et sua caritate dilexit. » 1er *Fragm. inédit, de Essentia et de substantia Dei*, etc.

qui nous reste de ses ouvrages prouve évidemment qu'il admit la ressemblance, mais qu'il rejeta l'identité, d'abord entre la substance incréée et la substance créée, ensuite dans l'ordre créé, entre la substance spirituelle et la substance matérielle.

Mais, dit-on, Guillaume de Champeaux a établi tout son système sur l'unité. — Rien n'est plus vrai. Mais rien n'est plus vrai aussi qu'il y a l'unité d'analogie et l'unité d'identité. Entre Dieu et la créature, entre la matière et l'esprit, Guillaume de Champeaux a toujours recherché, conformément à la sainte Écriture[1], l'unité d'analogie; mais il a toujours repoussé l'unité d'univocité. Il n'a admis celle-ci que dans le sens d'une matière commune à tous les corps, et d'une substance spirituelle commune à toutes les âmes; et encore dans cette unité soit de matière, soit de substance spirituelle, a-t-il toujours maintenu la variété et la multiplicité des formes et des types. Guillaume de Champeaux est donc loin, non-seulement du panthéisme, mais encore du matérialisme et de l'idéalisme. Comme l'a fait remarquer M. Ubaghs[2], avec saint Anselme, qui admettait expressément des substances universelles, les réalistes reconnaissaient que la substance divine ne peut avoir rien de commun avec d'autres substances, et que son essence infinie n'est ni une substance universelle ni une substance individuelle au même sens que les substances créées, qu'en ce sens elle n'est ni universelle, puisqu'elle n'est pas communiquée aux substances individuelles, ni individuelle, puisqu'elle ne participe pas avec d'autres à une substance supérieure ou

[1] « A magnitudine enim speciei et creaturæ cognoscibiliter poterit creator horum videri. » Sapient., XIII, 5.—Au lieu de *cognoscibiliter,* les Septante mettent ἀναλόγως.

[2] *Du Problème ontologique des universaux,* p. 67.

universelle[1]. C'est ce que saint Thomas devait si bien exprimer plus tard par cette formule qui est devenue un principe dans l'école : « Dieu n'est dans aucun genre, il est en dehors et au-dessus de tous les genres[2]. » — Du reste, une nouvelle preuve qui, tout en étant indirecte, n'en est pas moins forte, c'est que Guillaume de Champeaux n'a jamais été ni persécuté ni même inquiété par ses contemporains. Or, ce calme laissé autour de sa doctrine, bien plus, cette faveur dont on l'honora personnellement en l'élevant sur le siége épiscopal de Châlons, sont-ils explicables, s'il fut coupable de panthéisme? Pourquoi donc sa culpabilité eût-elle été ignorée de ses contemporains ? Serait-ce parce qu'il était inconnu ? Mais quand il parlait, c'était à toutes les écoles de Paris que sa doctrine s'adressait, et par elles à l'Europe tout entière. Serait-ce parce qu'on était indifférent à la question des universaux? Mais tous les esprits en étaient passionnés, et nul n'ignore l'éclat qu'ont jeté sur elle les débats de Guillaume et d'Abélard. Serait-ce enfin parce que le panthéisme était alors en faveur ? Mais qui ignore qu'en 1209 douze disciples d'Amaury de Bène ont été brûlés à cause de leur doctrine panthéiste[3]? Et, si nous nous reportons au quatorzième siècle, ne voyons-nous pas les scotistes admettre un universel formel *a parte rei?* Bayle lui-même en convient. Or, qui jamais, parmi les théologiens et les philosophes bien pensants, a songé à accuser de panthéisme les scotistes? Dans Scot, qui a si clairement déclaré que Dieu n'est dans aucun genre[4], s'en

[1] S. Anselm., *Monol.*, cap. XXVI et XXVII.

[2] « Deus non est in aliquo genere, sed est extra omne genus. » S. Thom., I, III, 5 et 6.

[3] Voir M. Hauréau, *ouvr. cité*, t. I, p. 396, 405.

[4] « Teneo quod Deus nam est in genere ; nam quod est in se et absolute

fut lui-même indigné. — Donc c'est sans aucun fondement sérieux que l'accusation de Bayle a été produite et répétée après lui.

i nfinitum, non potest esse in genere. Deus est sic : ergo. Probatur major : quia quod est in genere, est finitum ; ergo Deus non est in genere directe, nam est ens illimitatum ; nec reductive, ut dicit sanctus Thomas, quia non supponit aliud ; quod autem est reductive, supponit aliud. » J. D. Scot, l. I, *Comment. sentent.*, quæst. III.

CHAPITRE VIII

L'ATTAQUE D'ABÉLARD ET LA NOUVELLE THÈSE DE GUILLAUME DE CHAMPEAUX.

La genèse du multiple. — Les *idées* de Platon, les *formes* scolastiques, les *forces* et les *lois* du dynamisme moderne. — Objection d'Abélard. — Le système de la *non-différence*. — Opinion de M. Cousin. — Réponse définitive de Guillaume de Champeaux aux trois questions de Porphyre. — Conclusion.

Si l'on voulait combattre Guillaume de Champeaux, c'était autrement qu'il fallait procéder.

L'explication qu'il donnait de son système n'était attaquable, ni en tant qu'elle affirmait l'unité, ni dans le sens où elle l'affirmait ; mais ne l'était-elle pas dans la part de réalité qu'elle accordait à la multiplicité ? Guillaume de Champeaux disait que la multiplicité n'était qu'une réalité accidentelle, *sola multitudine accidentium varietas :* mais cela suffisait-il pour sauvegarder ce que le sens ordinaire semble nous révéler à ce sujet ? Il enseignait que les individus procèdent des espèces, les espèces des genres, les genres des règnes, et par conséquent que la multiplicité procède de l'unité, le différent de l'identique, comme le relatif de l'absolu : mais expliquait-il cette difficulté ? En voulant sortir du mystère, ne tombait-il pas dans la contradiction ? En affirmant d'un côté la réalité de la multiplicité, ne la

niait-il pas de l'autre? Comment enfin la conciliait-il avec la réalité de l'unité? Essayons, sinon de résoudre, du moins de jeter quelque lumière sur ce problème.

D'après Abélard, Guillaume de Champeaux regardait l'*accident* comme le principe de la variété. Dans un texte déjà cité de ses *Fragments inédits*, il admettait, à côté de la matière, des formes qui constituent, par leur union avec elle et leur action sur elle, la variété des règnes, des genres, des espèces et des individus. En sorte que les accidents dont nous cherchons à pénétrer la notion, ne sont pas autre chose que les formes[1]. Reste donc à savoir ce qu'on entendait par *formes* au commencement du douzième siècle. Pour cela faut-il chercher dans quel sens les expliquaient les scolastiques des siècles postérieurs? Nullement; mais il faut interroger les documents contemporains, soit de la fin du onzième siècle, soit du commencement du douzième. Or, à cette époque la doctrine de Platon et d'Aristote n'était qu'un simple tissu, qui n'avait pas encore subi cette charge de distinctions, ou plutôt de subtilités, qu'on voulut bien, plus tard, regarder comme des ornements. Par conséquent le sens des formes dont parle Guillaume de Champeaux est le sens même des types ou des *idées* dont parle Platon : Bernard de Chartres, quelques années plus tard, nous en donne la preuve dans son *Megacosmus*[2].

[1] « Inde concludimus apud Willelmum individuum quodcumque, præter Deum, in duas partes dividi quæ sunt reales, scilicet *in materiam aut universale, et in formam aut accidens.* » Willelmi Campell. *de Natura et de origine rerum placita*, auct. G. A. Patru, p. 47.

[2] Le *Megacosmus* commence par un dialogue entre l'Intelligence, *Noys*, et la Nature, *Natura*. Ces deux personnages allégoriques s'entretiennent ensemble de la nécessité de tirer le monde du chaos, *sylva*, où il est encore enseveli; puis ils se mettent à l'œuvre. La matière dont toutes choses doivent être tirées est la matière première :

« Erat yle vultus antiquissimus, generationis uterus indefessus, formarum prima subjectio, materia corporum, substantiæ fundamentum. Ea siquidem

Mais qui nous dira la signification précise que Platon attachait à ces idées typiques, et surtout à l'union qu'il admettait entre elles et la matière universelle et qui avait pour résultat la variété des êtres? Peut-être conviendrait-il de grouper ici les éléments de solution que peuvent nous fournir les sciences modernes.

Une école assez considérable fait consister dans les milieux le principe générateur de la variété, prétendant que l'influence des milieux est capable de modifier les espèces jusqu'au point de les transformer en espèces différentes[1]. Mais les faits s'élèvent en foule contre cette théorie. Les milieux, en effet, ne créent pas les types ; ils influent seulement sur leur développement. Ils produisent des variétés accidentelles, mais nullement des variétés essentielles, soit génériques, soit spécifiques. Du reste, ne voit-on pas se former dans le même milieu des êtres spécifiquement différents? Et puis, des milieux différents ne supposent-ils pas déjà la variété? Donc placer dans les milieux la cause de la

capacitas nec terminis nec limitibus circumscripta tantos sinus tantumque a principio continentiam explicavit quantam rerum universitas exposcebat... Illud igitur inconsistens et convertibile hujus et illius conditionis, qualitatis et formæ cum propriæ descriptionis judicium non expectet, elabitur vultus vicarios alternando, et quod figurarum omnium susceptione convertitur, nullius suæ formæ signaculo specialius insignitur. »

C'est à cette matière que la Providence, pour former la variété des êtres, applique les empreintes des Idées : « Cumque quam fert sylva grossitiem elimatius expurgasset, ad æternas introspiciens notiones, germana et proximante similitudine rerum species reformavit. Yle cæcitatis sub veterno quæ jacuerat obvoluta, vultus vestivit alios, idearum signaculis circumscripta. »

De la masse primitive sortit d'abord le feu, puis la terre, ensuite l'eau, enfin l'air. Puis vint la création de l'âme du monde. Cf. Ms. 6415 in-fol. de la Biblioth. impériale; *Ouvr. inédits d'Abélard*, publiés par M. Cousin, p. 627-639.

[1] C'est ainsi que Lamarck expliquait les différences spécifiques par les changements d'actions et d'habitudes des animaux (cf. *Philos. zool.*, t. I, p. 218, 221), et que Geoffroy Saint-Hilaire les expliquait par l'influence des variations du milieu ambiant (cf. *Études progress.*, p. 107).

variété, c'est, pour le moins, résoudre la question par la question.

Aussi, à côté de cette école, y a-t-il une école vraiment plus sérieuse et plus philosophique : c'est l'école dynamiste, dont nous avons déjà parlé[1]. Pour expliquer le monde, il lui suffit d'avoir des forces et des lois. — Ainsi, selon elle, le règne inorganique est composé de forces, simples et identiques, mais groupées ensemble. Ces groupes de forces ont évidemment des axes. Et selon que ces axes prennent une inclinaison différente, soit en vertu des différents degrés de densité des forces, soit en vertu des lois établies par Dieu pour régler les mouvements de ces mêmes forces, il est manifeste qu'il se fait d'elles un déploiement différent; et selon que les déploiements des forces sont différents, les corps, qui en sont les résultats et les manifestations, sont aussi différents. D'après ce système, les diverses propriétés sont produites par les différentes situations des axes dans les groupes de forces; et il faut avouer que bien des faits récemment découverts, confirment singulièrement cette théorie. — Et ce qu'on affirme des lois chimiques, pourquoi ne l'affirmerait-on pas des lois biologiques? Si celles-là, en réglant les mouvements et les opérations, non-seulement de molécules similaires, mais de forces minérales identiques, constituent avec ces forces des corps différents, doués de propriétés différentes, pourquoi celles-ci, en réglant les mouvements et les opérations de forces vivantes, soit végétales, soit animales, ne constitueraient-elles pas avec ces forces des individus différents, doués de propriétés différentes, soit dans le règne végétal, soit dans le règne animal?

M. Chevreul est-il bien éloigné de cette doctrine, lorsqu'il dit : « Une cause de différence dans les propriétés des

[1] Voir ch. VI, p. 155-156.

corps composés est la différence des proportions suivant lesquelles les corps se sont combinés[1] » ; et ailleurs : « Le but que se propose la chimie, en réduisant la matière inorganique et organique à des types dont chacun est défini par l'ensemble de ses propriétés physiques, chimiques et organoleptiques, distingue cette science de toute autre. *Ces types* sont appelés *espèces chimiques* »[2]? Et Isidore Geoffroy Saint-Hilaire ne semble-t-il pas vouloir formuler cette même doctrine, lorsque, cherchant à percevoir toute l'étendue de l'action du type dans les êtres organiques, il dit : « Le type n'est pas une de ces vagues abstractions qu'on a si souvent fait intervenir dans l'explication des faits vitaux... C'est le modèle, propre à chaque existence, selon lequel elle se déroule, selon lequel s'exerce, tant qu'elle subsiste, l'activité propre de l'être organisé... Action essentiellement *élective*; car elle amène et distribue dans les tissus de l'être vivant, non pas indifféremment et au hasard, les molécules de diverse nature, qui composent le milieu ambiant, mais, entre toutes et par un véritable choix, celles-là seulement qui peuvent être utiles. Essentiellement élective encore par l'emploi qu'elle en fait après s'en être emparée; les fixant, selon le besoin, sur un point, ou les transportant successivement d'organe en organe, jusqu'à ce que, leur rôle rempli, elle les rejette et en appelle d'autres; ici *formatrice*, là momentanément *conservatrice*, parfois aussi *réparatrice*, et partout, selon ce type dont l'établissement ou l'entretien reste pour elle, dans la variété des matériaux et des moyens qu'elle met en œuvre, le but, la règle unique et toujours présente. D'une *activité élective* et dont la source est dans l'être lui-même, à ce qu'on a si longtemps appelé

[1] *Histoire des connaissances chimiques*, t. I, p. 70.
[2] *Ibid.*, p. 239.

l'*âme végétative*, à ce qu'on appelle encore dans une école justement célèbre *le principe vital, il n'y a qu'un pas*[1]. »

Or, si les idées ou les types de Platon pouvaient signifier soit les lois qui règlent les forces, soit les formes que prennent les forces en déplaçant leurs axes sous l'action des lois ; s'il fallait, pour parler strictement, admettre une distinction entre la matière d'un corps et sa substance, regarder celle-là comme étant, non pas ce quelque chose de grossièrement inerte et de nécessairement étendu que l'imagination se représente et que la raison tend à rejeter toujours de plus en plus, mais comme étant les forces elles-mêmes avant leurs déploiements d'action et leurs combinaisons chimiques, c'est-à-dire les forces dans toute leur simplicité et leur identité; s'il fallait ensuite regarder la substance comme étant ces mêmes forces, non plus avant leurs déploiements et leurs combinaisons, mais après que les idées typiques ou les lois se sont unies à ces forces pour les déterminer et les fixer dans tel genre, telle espèce et telle individualité ; alors il serait certain qu'il y aurait entre le système de Platon et le système qui tend à prévaloir parmi nous une grande analogie, pour ne pas dire une véritable identité[2].

[1] *Histoire naturelle générale des règnes organiques*, t. II, 1re partie, p. 88-90.

[2] « La science ancienne voyait dans les corps une sorte de dualité, elle imaginait d'une part une matière dépourvue de qualités propres, mais capable de les recevoir toutes, et de l'autre des essences qui s'ajoutaient aux corps pour en constituer les propriétés ; elle supposait que ces essences pouvaient être isolées par la distillation, et l'alchimiste s'efforçait de les recueillir pour les infuser à son gré dans la matière. — Après la doctrine des essences, on vit prévaloir l'idée des formes ; une esthétique cachée déterminait au sein des corps les moules où se produisait la diversité moléculaire. Notons que cette conception nous rapproche de celle du mouvement. L'idée du mouvement ne va pas en effet sans une certaine idée de forme ; la géométrie détermine les courbes et les surfaces idéales où se produisent et se limitent les mouvements. La physique nouvelle rapporte au mouvement

Mais Guillaume de Champeaux ignorait cette lumière et ce secours puissant que le système de la variété des êtres par les idées ou les formes de Platon devait recevoir du progrès des sciences modernes. De son temps, ce système était complètement obscur et incapable de satisfaire l'avidité d'un esprit sérieux : aussi laissait-il vulnérable à cet endroit l'explication que Guillaume de Champeaux donnait du problème des universaux. Guillaume le sentit certainement, car c'est immédiatement après cette première explication donnée à l'école de Notre-Dame, que le dégoût de l'enseignement, le besoin de consacrer un temps plus libre et des réflexions moins distraites à la recherche de la vérité, s'emparèrent de son âme tout entière, le décidèrent à se retirer dans la solitude avec quelques disciples qui travailleraient avec lui, et à fonder l'abbaye de Saint-Victor. Abélard, lui aussi, le comprit bientôt, et s'il faut en croire tous les témoignages qu'il nous donne de ses succès, il força son maître, dans une discussion publique, à abandonner cette première explication que ses arguments avaient anéantie[1]. Mais, de l'aveu même de ses amis, Abélard est ici plus emphatique que véridique. « Guillaume de Champeaux, dit M. Rousselot, ne s'est pas démenti, et la prétendue victoire

la structure et les propriétés des molécules; elle tire cette conclusion de l'ensemble des lois qu'elle a trouvées; elle s'y croit autorisée par ce qu'elle sait de plusieurs grands phénomènes naturels, par ce qu'elle a appris de la lumière, de la chaleur, de l'électricité, par les inductions auxquelles elle s'est élevée sur la nature de l'attraction universelle; mais l'avenir seul montrera si elle peut se rapprocher des conditions originelles qui diversifient les mouvements dans les profondeurs secrètes de la matière. Il ne faut donc pas nous attarder à la métaphysique des molécules. » M. Edgard Saveney, *Revue des Deux Mondes*, 15 décembre 1866, p. 938-939.

[1] « Tum ego ad eum reversus ut ab ipso rhetoricam audirem, inter cætera disputationum nostrarum conamina, antiquam ejus de universalibus sententiam patentissimis argumentorum disputationibus, ipsum commutare, imo destruere compuli. » Abélard, *Hist. calamit.*, p. 5 et 6.

d'Abélard ne lui a pas fait adopter un autre principe[1]. » Et M. Hauréau à son tour avoue que la seconde thèse de Guillaume n'est « qu'une modification de la première[2]. » En effet, après avoir enseigné « qu'une chose identique par essence, réside tout entière et simultanément dans chacun des individus qu'elle produit, en sorte qu'il ne se trouve aucune diversité dans leur essence, mais seulement une variété causée par la multitude des accidents , » Guillaume de Champeaux se corrigea en disant désormais que cette chose identique l'est non pas essentiellement, mais indifféremment[3], c'est-à-dire qu'un être matériel est le même qu'un autre être matériel, non par son essence, mais par sa non-différence, et pareillement, qu'un être spirituel est le même qu'un autre être spirituel, non par son essence, mais par sa non-différence. Tout à l'heure, l'essence d'un être était son

[1] *Ouvr. cité*, t. I, p. 378. Voir aussi p. 274.

[2] *Ouvr. cité*, t, I, p. 225.

[3] « Sic autem istam suam correxit sententiam, ut deinceps rem eamdem non essentialiter, sed *indifferenter* diceret. » Abel., *Hist. calamit.*, p. 6. — Un premier texte portait *individualiter* au lieu de *indifferenter*. Mais les manuscrits de d'Amboise, les recherches de Meiners et de M. Baumgarten-Krusius, et surtout le fragment de Saint-Germain mettent hors de doute la nécessité de lire *indifferenter* et non pas *individualiter*. On lit en effet dans ce dernier fragment : « Nunc illam quæ de indifferentia est sententiam; » et plus bas : « Ipsi tamen ad indifferentiam currentes, » etc , etc. Malgré l'autorité de M. Rousselot et de M. Ubaghs (*Problème ontologique*, etc., p. 33), nous tenons avec M. Cousin (*Philos. du moyen âge*, p. 115-121) « la variante de d'Amboise pour incontestable, et nous regardons comme définitivement résolu par nos manuscrits ce point de critique si souvent controversé. » Du reste, peut-être M. Hauréau (I, 272) a-t-il raison, lorsqu'il dit que les mots « *individualiter*, *indifferenter*, sont des termes opposés, qui toutefois ne se contredisent pas en ce lieu, *indifferenter* étant pris pour signifier le même incorporé aux différents, *individualiter* pour signifier les différents ayant le même pour suppôt commun : or, dire que l'intégralité de l'essence est la nature commune des individus, et qu'à ce titre elle subsiste universellement, mais sous la forme de l'individualité, ou bien, dire que la substance universelle est ce qui se retrouve non-différent en chacun et est communément un en tous, c'est, il nous semble, traduire la même opinion en des termes divers. »

genre et son espèce seulement ; ses formes individuelles ne touchaient nullement à son essence, car elles n'avaient en lui qu'une réalité accidentelle et relative. Maintenant, l'essence est tout ce qu'est l'individu, tout ce qui le constitue dans son être propre ; elle n'implique plus seulement le genre et l'espèce, mais encore les formes individuelles ; elle perd en extension, mais elle gagne en compréhension. Dans la première explication, Socrate et Platon, tout en étant deux hommes d'une individualité multiple et réellement différente, avaient une seule et même essence : dans la seconde, Platon est un homme comme Socrate est un homme, mais Platon n'est pas essentiellement le même homme que Socrate[1].

Pour bien comprendre cette seconde explication, il faut se placer au point de vue de Guillaume de Champeaux. Ce à quoi tendaient surtout les efforts de son esprit, c'était d'augmenter ou du moins de rendre plus saisissable et plus visible la réalité de la variété individuelle. Or, en rangeant dans l'essence des individus non-seulement leur genre et leur espèce, mais encore leur individualité propre, il est évident qu'il mettait hors d'atteinte la réalité du multiple et de l'individuel.

Mais alors que devenait l'un, l'universel ? Guillaume de Champeaux en admettait-il encore la réalité ? n'en faisait-il pas un pur concept?

M. Cousin a répondu à cette question ; mais sa réponse, tout illustre qu'elle est, ne nous a pas paru douée de la netteté qui caractérise habituellement son éminent auteur. Elle se compose en effet de deux parties. La première con-

[1] « Plato similiter homo est ut Socrates, quamvis non sit idem homo essentialiter qui est Socrates. » Fragm. de Saint-Germain, fol. 43 recto, c. II ; *Ouvrages inédits d'Abélard*, p. 518

tient l'appréciation suivante : « L'identité des individus d'un même genre ne vient pas de leur essence même, car cette essence est différente en chacun d'eux, mais de certains éléments qui se retrouvent dans tous ces individus sans aucune différence, *indifferenter*. Cette nouvelle théorie diffère de la première en ce que les universaux ne sont plus l'essence de l'être, la substance même des choses ; mais elle s'en rapproche en ce que les universaux existent réellement, et qu'existant dans plusieurs individus sans différence, ils forment leur identité et par là leur genre. La différence des deux théories est grande, il est vrai, mais elle ne va pas jusqu'à mettre en cause la réalité des universaux. Celle-ci subsiste dans l'une et l'autre théorie. Passer de l'une à l'autre, c'était changer sans doute, mais ce n'était pas abandonner le réalisme, et la seule conséquence qu'il faut tirer de la phrase d'Abélard, c'est que, dans son premier enseignement à Notre-Dame, Guillaume de Champeaux faisait des universaux l'essence même des individus du même genre, et que, dans son second enseignement à Saint-Victor, il finit par les considérer non plus comme constituant l'essence des individus d'une même classe, mais comme formant leur identité, parce que dans tous ces individus, différents d'ailleurs, ils se retrouvent sans différence[1]. » — La seconde partie est ainsi conçue : « Grâce à nos manuscrits, nous avons restitué pour la première fois la seconde opinion de Guillaume de Champeaux, et nous pensons que cette opinion appartenait encore au réalisme ; mais nous convenons avec Abélard que la substitution de cette opinion à la première dut paraître et est en effet une concession à l'école nominaliste[2]. »

[1] Fragments, *Philosophie du moyen âge, Abélard*, p. 116-117.
[2] *Ibid.*, p. 125.

Cette hésitation de M. Cousin, manifeste surtout dans la dernière phrase que nous venons de citer, a sans doute pour cause un mot d'Abélard, deux fois répété dans le fragment de Saint-Germain. On y lit en effet que l'école réaliste se divisait en deux écoles : « l'une qui admettait certaines essences universelles qu'elle considérait comme étant essentiellement et intégralement dans chaque individu ; l'autre, d'après laquelle les espèces et les genres, les plus élevés comme les plus inférieurs, sont les individus eux-mêmes *considérés sous divers points de vue*[1]. » Et un peu plus loin : « Il n'y a point, en dehors des individus, d'essences appelées les universaux, les espèces et les genres ; mais l'individu lui-même contient tout cela, *selon les divers points de vue sous lesquels on le considère*[2]. »

S'il fallait faire fond sur ce mot d'Abélard, il faudrait en conclure que Guillaume de Champeaux aurait complètement abandonné le réalisme pour embrasser le conceptualisme, car le conceptualisme n'est pas autre chose que la doctrine exprimée dans les deux dernières phrases d'Abélard. Or, rien n'est plus faux. D'abord, si Guillaume de Champeaux avait ainsi accepté le conceptualisme, il est évident qu'Abélard aurait vivement applaudi à un changement aussi considérable soit en lui-même soit de la part d'un tel homme ; et cependant, de l'aveu même de M. Cousin, Abélard attaque cette seconde explication de Guillaume « tout aussi vivement » que la première[3]. En outre, Guillaume de

[1] *Ms de Saint-Germain*, fol. 42 recto c. II, — 42 verso, c. I ; *Ouvr. inéd. d'Abélard*, p. 513 : « Quidam dicunt singularia individua esse species et genera, subalterna et generalissima, alio et alio modo attenta. »

[2] *Ibid.*, fol. 43 recto, c. II ; *Ouvr. inéd.*, p. 518 : « Nihil omnino est præter individuum, sed et illud aliter et aliter attentum, species et genus et generalissimum est. »

[3] M. Cousin. *Fragm.*, *Philosoph. du moyen âge*, p. 121.

Champeaux lui-même, dans un fragment inédit dont M. Cousin n'a pas eu connaissance, nous affirme que « si d'une part l'humanité de Pierre et de Paul n'est pas identique, mais semblable, puisque ce sont *deux* hommes, d'autre part nous disons, d'après la doctrine de la non-différence, que cette humanité de Pierre et de Paul est la même en tant qu'ils sont *hommes*, car celui-ci est raisonnable et mortel comme celui-là[1]. »

Comment donc accorder Guillaume de Champeaux avec lui-même ? Deux choses nous paraissent certaines dans cette seconde explication de son réalisme. La première, c'est qu'il y a dans les individus certains éléments qui sont réellement sans aucune différence[2], et ces éléments constituent l'universel : dès lors la réalité de l'universel est aussi incontestable que dans la première explication. La seconde, c'est que ce non-différent ou cet universel n'existe substantiellement que dans les individus, en sorte que les individus sont précisément ce non-différent ou cet universel devenu différent par des combinaisons variées ; et ces différences individuelles, résultant des combinaisons opérées dans les éléments non-différents, ne sont pas accidentelles aux individus, mais essentielles, parce que tout individu est essentiellement tout ce qu'il est. Donc Guillaume de Champeaux n'a fait qu'un seul changement dans sa seconde explication, et ce changement ne porte nullement sur la réalité des universaux, mais unique-

[1] « Secundum indifferentiam ut Petrum et Paulum idem dicimus esse in hoc quod sunt homines : quantum enim ad humanitatem pertinet, sicut iste rationalis et ille; et sicut est mortalis et ille. Sed si veritatem confiteri volumus, non est eadem utriusque humanitas, sed similis, cum sint duo homines. » 1er *Fragm. inédit*, *De essentia et de substantia Dei*, etc.

[2] « Socrates, in quantum est homo, plura habet indifferentia quæ in Platone et in aliis inveniuntur. » *Fragm. de Saint-Germain*, fol. 43, recto c. II ; *Ouvr. inéd.*, p. 518.

ment sur la définition de l'essence. Jusque-là il n'avait fait consister l'essence d'un individu que dans son universel, c'est-à-dire dans son espèce, et voyant, soit par la seule force de son esprit, soit par suite des discussions qu'Abélard engagea avec lui, que cette définition ne sauvegardait pas assez la réalité de l'individualité, il déclara que l'essence d'un individu n'était pas seulement son espèce, mais qu'elle était l'individu tout entier, considéré aussi bien dans son individualité que dans son espèce. Sans doute il n'expliquait pas pour cela l'origine mystérieuse de l'individualité, mais du moins il la certifiait davantage. Ce changement était donc une amélioration, puisque par lui Guillaume de Champeaux évitait le scepticisme touchant les individus avec autant de sûreté qu'il l'avait évité touchant les universaux.

Si donc Porphyre eût interrogé Guillaume de Champeaux sur le problème qui tourmentait son esprit, celui-ci eût ainsi répondu à ses trois questions :

Premièrement, les genres et les espèces n'existent pas seulement dans l'intelligence, ils existent encore en eux-mêmes, en ce sens qu'ils ne sont pas seulement quelque chose de purement subjectif, mais quelque chose de réellement objectif.

Deuxièmement, leur réalité étant composée d'une matière qui est le substratum fondamental et de plusieurs formes qui sont les principes de détermination, soit générique, soit spécifique, soit individuelle, il en résulte que cette réalité peut être envisagée sous deux points de vue. Si on la considère dans ce qu'elle a de matériel, elle n'est pas incorporelle ou spirituelle, mais elle existe matériellement et entre réellement dans la composition des corps. Si on la considère dans ce qu'elle a de formel, reste à savoir en quoi consistent précisément les formes dont il s'agit. De

deux choses l'une : ou bien ces formes sont les types dont parle Platon, les lois divines qui règlent l'action de la matière ; ou bien elles ne sont que les déterminations résultant de l'action de la matière combinée avec l'action des lois. Dans le premier cas, il est manifeste que les genres et les espèces sont immatériels, puisqu'ils ne sont que les idées et les volitions de Dieu. Dans le second cas, il n'est pas moins évident qu'ils existent matériellement.

Troisièmement enfin, si les types et les lois existent comme tels, séparément des objets sensibles, les genres et les espèces ne sont pas séparés de ces mêmes objets ; non-seulement ils en font partie, mais ils en sont le fond même, et sans constituer toute leur essence, ils constituent cependant ce qu'il y a de plus radical dans cette essence[1].

Tel est le résumé exact de la doctrine de Guillaume de Champeaux sur les universaux.

Avant de quitter cette grande thèse du réalisme, il nous reste à jeter un regard synthétique et appréciateur sur tous ces efforts tentés et tous ces milieux parcourus pour la résoudre. Rappelons-nous le point de départ : il s'agissait de donner aux concepts universels que notre esprit enfante une raison sérieusement suffisante, et de voir si ces concepts universels qui nous distinguent des animaux, qui font rayonner notre front de sa plus noble gloire, sont le résultat purement subjectif de notre raison, ou bien s'ils reposent sur des réalités objectives incontestables. Appuyé

[1] « ... Sed tum neque materiam sine forma, neque formam sine materia in rerum actu esse cognoscimus. » Guill. Camp., *Fragm. I.* — Dans l'état actuel des choses il n'y a pas de matière sans forme ni de forme sans matière. Or, les universaux les plus généraux sont la matière de ceux qui le sont moins : la matière première est la matière immédiate des règnes ; le règne, celle des genres ; le genre, celle des espèces, et l'espèce, celle des individus. Donc, dans l'état actuel des choses, la matière première, les règnes, les genres et les espèces, n'existent pas séparément des individus.

sur ce principe que tout effet a une cause qui lui est au moins proportionnée, Guillaume de Champeaux enseigna que nos concepts universels, par cela même qu'ils sont réels, ont une cause objective réelle. Mais souvent la peur d'un mal nous conduit dans un pire ; en voulant éviter le scepticisme, Guillaume de Champeaux n'est-il pas tombé dans l'exagération? La crainte d'affaiblir la réalité de nos concepts ne lui a-t-elle pas fait augmenter outre mesure la réalité des objets? En un mot a t-il mis une équation entre l'universel subjectif et l'universel objectif?

Si nos concepts n'ont qu'une réalité modale, absolument distincte de la réalité substantielle de l'âme, évidemment il a exarégé en leur donnant pour cause une réalité plus que modale, la réalité substantielle des objets eux-mêmes.

Mais, si nos concepts, loin d'être ces entités modales qui furent un des plus grands griefs de la philosophie moderne contre la philosophie scolastique, sont réellement la substance même de l'âme, en tant que déterminée dans tel ou tel degré de perfection, selon le degré d'intensité de sa vie ou le degré de son union avec les types et les lois qui la règlent, alors est-ce une exagération de regarder les causes déterminantes de ces concepts, c'est-à dire les universaux objectifs, comme étant le fond substantiel des choses, en tant que déterminé dans tel ou tel degré de perfection, selon le degré d'intensité des forces ou le degré d'union de ces forces avec les types et les lois qui les règlent? N'est-ce pas au contraire raisonner avec cette logique algébrique que réclamait saint Thomas, lorsqu'il disait que la vérité est l'équation de l'intellect et de la chose, *adæquatio intellectus et rei?* Et, à supposer que l'opinion de Guillaume de Champeaux fût sur la pente de l'exagération, ne devrait-on pas

se souvenir avec lui que, lorsque le juste milieu est impossible à découvrir dans la pondération de la cause et de l'effet, il vaut mieux se mettre en mesure de pouvoir déclarer la cause supérieure à l'effet que l'effet supérieur à la cause ?

LIVRE DEUXIÈME

L'ÉCOLE ET L'ABBAYE DE SAINT-VICTOR

— 1108-1115 —

CHAPITRE PREMIER

L'ÉCOLE ET L'ABBAYE DE SAINT-VICTOR. — LEUR FONDATION ET LEUR ESPRIT.

I. Les moines et les chanoines réguliers à la fin du onzième siècle. — Retraite de Guillaume de Champeaux. — La *Cella vetus*. — Fondation de l'abbaye de Saint-Victor. — Ses progrès. — II. Esprit de conciliation. — Principe d'élection. — Dévouement aux évêques de Paris. — Liberté et obéissance envers le roi. — Science et piété. — Une lettre d'Hildebert du Mans. — Fondation de l'école de Saint-Victor. — Universalisme et gratuité de son enseignement.

I

« J'approuve, disait un évêque contemporain de Guillaume de Champeaux, Yves de Chartres, j'approuve la vie de ces hommes pour qui la cité n'est qu'une prison, qui trouvent le paradis dans la solitude, qui y vivent du travail de leurs mains, ou qui cherchent à s'y refaire l'esprit par la douceur de la vie contemplative, qui boivent des lèvres de leur cœur à la fontaine de vie, et oublient tout ce qui est en arrière d'eux pour ne regarder qu'en avant. Mais ni les plus secrètes forêts, ni les plus hautes montagnes, ne donnent le bonheur à l'homme, s'il n'a en lui-même la solitude de l'esprit, la paix de la conscience, les ascensions du cœur ; autrement il n'y a pas de solitude

qui n'enfante la paresse, la curiosité, la vaine gloire, avec tous les orages des plus périlleuses tentations [1]. »

Yves de Chartres, en parlant ainsi, ne faisait qu'exprimer les sentiments qui dominaient alors. C'est surtout à la fin du onzième siècle, peut-être plus qu'en aucun autre temps, que l'Occident sentit naître en lui des aspirations plus généreuses, un désir de vie chrétienne plus immolée, un besoin plus vif d'association plus intime. Quatre congrégations nouvelles venaient de surgir dans l'Église et d'enrichir l'institut monastique : celle de Grandmont, fondée en 1075 par saint Étienne de Muret [2]; celle de la Chartreuse, fondée on 1084 par saint Bruno [3]; celle de Cîteaux, fondée en 1098 par saint Robert de Molesme [4]; enfin celle de Fontevraud, fondée par le B. Robert d'Arbissel [5]. La plupart des anciens monastères avaient été peu à peu affiliés à Cluny, ou le furent, dans la suite, à Cîteaux : c'est ainsi que la réforme y pénétra et qu'ils devinrent, aux douzième et treizième siècles, des pépinières de saints, de savants et d'artistes. D'autres pieux personnages travaillaient également au progrès de la vie monastique. Tels étaient, en particulier, saint Gérard, d'abord moine de Corbie, ensuite fondateur de l'abbaye de Seauve-Majeure en Aquitaine ; le B. Simon de Crépi, qui abandonna les grandeurs du monde et devint un des plus saints personnages de la congrégation de Cluny ; Gaston et Gironde, son fils, fondateurs de l'ordre de Saint-Antoine.

[1] Yv. Carnot., *Epist.*, 192.

[2] Cf. *Vita S. Steph.*, apud Bolland., 8 Febr. — Mabill., sæcul. VI Bened., præfat., II part , § 82 et seqq.

[3] Cf. Bolland., *Comment. et Vita S. Brun.*, 6 Octob. — *Annal. Carthus.*

[4] Cf. *Vita S. Robert.*, apud Bolland., 29 April. — *Hist. des ordres religieux.*

[5] Cf. *Vita B. Robert.*, apud Bolland., 25 April.

L'institution des chanoines réguliers jetait, il est vrai, beaucoup moins d'éclat que les ordres monastiques ; cependant, elle continuait à s'améliorer et possédait plusieurs saints religieux, comme saint Gaucher au diocèse de Limoges, le B. Hildemare, le B. Odon de Cambrai et le B. Yves, qui fut doyen du chapitre de Saint-Quentin avant d'être évêque de Chartres.

Emporté par ces souffles de piété mystique, Guillaume de Champeaux quitta l'archidiaconé de Paris et la direction immédiate de l'école de Notre-Dame, pour se retirer dans la solitude. Outre le désir de mener une vie plus parfaite [1], il y avait dans son âme une fatigue, peut-être même un dégoût, provenant des discussions qu'il avait dû soutenir contre Abélard, et, par suite, un besoin de trouver du calme pour reposer son esprit, du silence pour recueillir ses pensées, et du temps pour approfondir les problèmes si graves auxquels il avait touché dans son enseignement et dont il ignorait encore la solution. Il communiqua sa résolution à plusieurs de ses disciples qui avaient l'âme non moins avide que la sienne et le suivirent avec une fidélité qui ne se démentit pas.

Or, dès le onzième siècle, peut-être même avant, il y avait, près des murs de Paris, dans un lieu nommé *Cella vetus*, une petite chapelle dédiée à saint Victor. C'était un lieu sauvage, bordé d'un côté par la rive gauche de la Seine, de l'autre par des bois dont la foule respectait le silence. Selon Hélyot, il y avait eu, en ce lieu, une recluse nommée Basilia [2], et, d'après Simon Gourdan, cette chapelle servait à quelques pieux solitaires, qui venaient

[1] Voir Fleury, *Hist. ecclésiast.*, XV, 176. — *Hist. littér. de la France*, X.
[2] *Hist. des ordres monastiques, religieux et militaires*, etc., II[e] partie, ch. XXII, t. II, p. 149 ; Paris, 1721.

vaquer à la prière et à la méditation des vérités chrétiennes[1]. C'est là que Guillaume de Champeaux vint se fixer avec ses disciples et jeter les premiers fondements de l'abbaye de Saint-Victor[2].

[1] *Les vies et les maximes saintes des hommes illustres qui ont fleuri dans l'abbaye de Saint-Victor de Paris*, par le P. Gourdan ; ouvr. approuvé par le P. de Bourges, prieur de l'abbaye, en 1695; Ms. de la Mazarine, n. 2981, ch. II.

[2] On lit dans l'*Histoire de la ville de Paris*, par DD. Félibien et Lobineau. t. I, p. 145 : « La chapelle qui servit de retraite à Guillaume et ses compagnons était un prieuré dépendant de l'abbaye de Saint-Victor de Marseille, suivant la chronique d'Albéric, moine de Cîteaux qui vivait dans le même siècle. On voit aussi que peu d'années auparavant il y avait dans le même lieu une communauté de moines dont le supérieur, nommé Anselme, se qualifiait abbé de Saint-Victor de Paris dans la souscription d'une charte donnée par Philippe Ier, l'an 1085. L'ancienne épitaphe de Louis VI, exposée dans Saint-Victor même, porte expressément que ce roi fonda la nouvelle abbaye *in cella veteri;* ce qui ne peut signifier autre chose en cet endroit qu'un petit monastère ou prieuré. Aussi tout semble autoriser le témoignage d'Albéric qui dit que c'était originairement un prieuré de Saint-Victor de Marseille avant l'introduction des chanoines réguliers. » D'après cette opinion, Guillaume de Champeaux n'aurait été que le restaurateur de la première communauté disparue, et il aurait seulement remplacé le prieuré par l'abbaye.

C'est une erreur. En effet, d'abord la charte dont parlent DD. Félibien et Lobineau est complétement inconnue. M. Léopold Delisle lui-même nous a certifié n'en avoir jamais eu connaissance et en nie l'existence jusqu'à preuve du contraire. Le supérieur et la communauté dont il s'agit ne sont pas moins inconnus que la charte susdite. Ensuite, le mot *cella* ne signifie pas nécessairement un petit monastère ou un prieuré; l'ermitage dont parle Hélyot nous donne de ce mot une explication parfaitement suffisante. De plus, le vocable de Saint-Victor donné à l'ancienne chapelle n'exige nullement auprès d'elle l'existence d'une communauté de moines dépendant de l'abbaye de Saint-Victor de Marseille. Le martyr saint Victor ayant fait à Marseille, où son corps repose, un grand nombre de miracles, Cassien y fonda en son honneur deux monastères, dont la réputation de sainteté se répandit dans toute la France. Plusieurs villes, particulièrement Paris, érigèrent des chapelles sous le patronage et le vocable de ce grand saint. Tel est le récit de Simon Gourdan. Il n'est donc pas nécessaire de recourir ni à un prieuré, ni à une communauté de religieux de Marseille. Enfin, les historiens de la *Gallia christiana* sont formels sur ce point; on lit au t. IX, p. 877 : « Guillelmus, melioris vitæ cupidus, ad cellam veterem in suburbium Parisiorum, ubi erat ædicula quædam sancti Victoris, cum discipulis aliquot migravit anno 1108; habituque ordinis canonici assumpto, celeberrimam sancti Victoris Parisiensis abbatiam *fundavit*. »

On était alors en 1108, après les fêtes de Pâques. Or, ce ne fut qu'en 1113 que Louis VI, afin de témoigner à Guillaume de Champeaux et à ses religieux son respect et sa confiance, donna ses lettres patentes pour l'érection de la nouvelle église et pour la fondation et la dotation du monastère. De 1108 à 1113, c'est-à-dire tout le temps qu'y resta Guillaume de Champeaux, il fallut donc vivre dans une extrême pauvreté et une grande mortification. Guillaume de Champeaux prit immédiatement l'habit des chanoines réguliers et traça une règle dont les points principaux furent le silence, l'étude, la science ecclésiastique, la charité fraternelle, l'hospitalité, la pauvreté, le jeûne et l'obéissance. Le travail des mains fut imposé, non-seulement pour donner au corps sa part des peines de la vie, mais aussi afin de pouvoir lui procurer sa nourriture[1].

Telle est l'origine de cette abbaye qui eut l'honneur d'abriter les jours de tant d'hommes éminents, de donner à l'Église deux archevêques, six évêques, sept cardinaux, cinquante-quatre abbés, et d'attirer, par sa science et sa piété, des visiteurs tels que saint Bernard et saint Thomas de Cantorbéry. Cette congrégation acquit un tel ascendant, que plusieurs églises collégiales et plusieurs communautés religieuses désirèrent embrasser la même observance régulière. A la mort de Gilduin, le successeur de Guillaume de Champeaux, elle comptait déjà quarante-quatre maisons. Sa réputation se répandit non-seulement dans toute la

[1] Voir le P. Gourdan, *ouvr. cité*, du ch. III au ch. XXX. — Voir aussi, sur l'abbaye de Saint-Victor, *Liber ordinis*, Bibl. S. Vict., n. 987, Ms. de la Bibl. impériale; *Antiquitates ejusdem abbatiæ*, J. Thoulouse auctore, Ms. n. 1038; *Annales Ecclesiæ S. Vict.*, J. Thoulouse, n. 432; les nos 664, 670 et 15 du fonds de Saint-Victor; *Essai sur la fondation de l'École de Saint-Victor de Paris*, par M. Hugonin.

France, mais jusqu'en Angleterre et en Irlande[1]. Jacques de Vitry, dans son *Histoire occidentale*, lui donne les plus beaux éloges : « Comme le flambeau du Seigneur, dit-il, elle est élevée sur le chandelier. Elle éclaire non-seulement la ville, mais les contrées éloignées ; elle apprend aux peuples à connaître Dieu ; elle les excite à l'aimer. Elle fournit aux étudiants de Paris et à la multitude qui y afflue de toutes parts les eaux de la purification. Cette sainte et respectable congrégation, dans le camp des soldats du Seigneur, est le refuge des pauvres, la consolation de ceux qui pleurent, le soutien du faible; elle répare les forces de ceux qui sont fatigués, elle relève ceux qui tombent, elle offre à tous les écoliers un port assuré, elle ouvre un sein miséricordieux à ceux qui veulent échapper au naufrage de ce monde ; elle les accueille avec bonté, elle les entretient, elle les nourrit. Dès son origine, elle a été ornée et embellie par des docteurs de Paris, hommes lettrés et honnêtes, qui brillaient au milieu d'elle comme des étoiles étincelantes ou comme des pierres précieuses[2]. » Le pape Innocent III lui-même reconnut les bienfaits et la grande influence de cette abbaye : car, lorsque les étudiants de Paris représentèrent au pape qu'ils ne pouvaient, soit à cause des dépenses du voyage, soit à cause de l'interruption des études, se rendre à Rome pour solliciter l'absolution de l'excommunication portée contre ceux qui frappaient les clercs, et si souvent encourue, c'est à l'abbé de Saint-Victor qu'Innocent III accorda le pouvoir de donner cette absolution.

Toutefois, ce ne sont là que ses succès extérieurs, et

[1] Voir le P. Jourdan, *ouvr. cité*, introd. — Hélyot, *ouvr. cité*, p. 150 154 et 155.

[2] *Hist. occid.*, p. 28.

quelque remarquables qu'ils soient, ils le cèdent à l'esprit admirable qui les lui fit obtenir.

II

Cet esprit, à son origine du moins, était avant tout un esprit de conciliation. Quoique logique, Guillaume de Champeaux n'était nullement extrême ; et ses conséquences étaient comme ses principes, jamais timides, mais toujours modérées. Cette disposition à s'affirmer sans nier autrui, à réclamer ses droits sans blesser ceux de personne, fut comme la séve qui alimenta sa congrégation. C'est ainsi que, d'une part, son amour pour sa propre liberté et pour celle de ses frères lui fit obtenir du roi Louis VI que l'abbé de Saint-Victor serait élu et présenté à l'évêque de Paris pour la consécration sans l'approbation royale[1] ; et que, d'autre part, son respect pour l'autorité, soit religieuse soit civile, le maintint toujours dans ses devoirs de sincère humilité et de fidèle obéissance.

Lorsqu'il n'était encore qu'archidiacre, il était déjà au premier rang dans l'estime du roi[2]. Cependant sous cette estime de Philippe Ier, Guillaume ne faiblit pas un instant. En effet, lorsque Pascal II approuva l'élection que le clergé de Paris avait faite de Galon pour le siége épiscopal de cette ville, rendu vacant par la mort de Foulques (1104), Guillaume et tout le clergé, sans se laisser intimider par la persistance avec laquelle Philippe Ier avait, de 1101 à

[1] Voir les lettres patentes données à ce sujet à Châlons-sur-Marne, en 1115.

[2] « Cum esset archidiaconus fereque apud regem primus, » etc. Cf. *Rec. des hist.*, t. XIV, p. 279.

1104, éloigné Galon du siége de Beauvais, écrivirent à Pascal II afin de le remercier d'avoir approuvé pour le siége de Paris un évêque aussi recommandable. Et le dévouement de Guillaume à Galon ne cessa jamais : les auteurs de la *Gallia christiania* rapportent sous la date de 1107 un document, qui témoigne de la confiance que Galon avait dans le jugement et le caractère de Guillaume, et de l'intimité à laquelle il l'avait admis dans le gouvernement de son diocèse [1]. Du reste, c'est lui qu'il choisit entre tous les membres de son clergé pour se faire représenter au concile de Troyes tenu en 1107 et présidé par le pape. En 1108, lorsque Guillaume renonça à son archidiaconé, Galon lui continua son affection et étendit ses faveurs sur l'abbaye tout entière. Enfin, plus tard, Galon vint le voir jusqu'à Châlons, puisqu'on trouve sa signature dans une des pièces du concile tenu en cette ville le 12 juillet 1115 [2].

Ce dévouement de l'abbaye de Saint-Victor à l'évêque de Paris et de l'évêque de Paris à l'abbaye de Saint-Victor persévéra sous les successeurs de Galon. Girbert (1117-1124) lui fit de grandes largesses [3]. Étienne Ier de Senlis (1124-1142) eut pour elle une affection et une vénération singulières [4], qui toutefois lui étaient rendues : on sait comment le B. Thomas fut tué entre ses bras à cause du

[1] Cf. Diploma quo ejectis monialibus ecclesiam Sancti Eligii monachis Fossatensibus concedit, anno 1107 : « ... Ego igitur Galo, Dei gratia Parisiorum episcopus, et Guillelmus archidiaconus, tantum scandalum, tantam pestem minime *ferentes*,... infames et incorrigibiles personas pro turpitudine vitæ a prædicto monasterio *eliminavimus*, » etc.

[2] « Nomen ejus reperitur in synodicis concilii Catalaunensis litteris de controversia Vedastinos inter et S. Quintini monachos agitata. » *Gall. christ.*, t. VII, col. 57.

[3] « Multa Victorinæ domui bona largitus est. » *Gall. Christ.* t. VII, col. 59.

[4] *Ibid.*, col. 60 : « Ob singularem quo Victorinos prosequebatur amorem largitus eis est capitulis quorum intererat assentientibus. » *Hist. de Paris*, DD. Félibien et Lobineau, I, 153.

dévouement qu'il lui portait. Cette abbaye fut aussi très-liée avec le clergé de Paris, notamment avec le doyen et les chanoines de la cathédrale, tellement que ceux-ci lui donnèrent en 1122 une ferme avec vingt-six arpens de terre, du côté de Chevilly et d'Orly, au-dessus de Choisy, « avec dîmes, champarts et toutes les autres dépendances »[1]. En 1145, lorsqu'on voulut réformer l'abbaye de Sainte-Geneviève, c'est à l'abbaye de Saint-Victor qu'on s'adressa, et celle-ci y envoya treize de ses religieux.

Ce n'est pas seulement envers l'évêque de Paris que l'abbaye de Saint-Victor sut allier la liberté et l'obéissance, c'est encore envers le roi. Autant Guillaume de Champeaux avait été l'ami de Philippe Ier, autant il l'était de Louis VI. Lorsque Guillaume eut quitté Paris, les religieux de l'abbaye conservèrent à Louis VI l'amitié que leur père leur avait appris à lui rendre. C'était une amitié qui ne les enchaînait pas, et qui était trop pleine de leur propre dignité et de leur indépendance pour être capable d'une flatterie ou d'une servilité. En 1127, en effet, lorsque l'évêque Étienne mit à leur propos l'interdit sur les terres du roi, ils ne désapprouvèrent nullement sa conduite, mais lui restèrent fidèlement attachés.

Telle fut l'attitude de respect et de liberté que Guillaume de Champeaux sut donner à sa communauté dans ses rapports avec l'autorité religieuse et l'autorité civile.

Mais ce n'est là qu'une vue extérieure. Si l'on veut découvrir complétement l'esprit d'une société et de son fondateur, c'est surtout dans l'intérieur de cette société qu'il faut pénétrer. L'extérieur, quand il n'est pas un masque, n'est qu'un miroir incomplet. Or, lorsqu'on réfléchit sur la règle de la congrégation de Saint-Victor,

[1] *Hist. de Paris*, t. I, 147.

sur le caractère des hommes qui y occupèrent le premier rang, sur les ouvrages qui y furent composés, on découvre bientôt qu'à côté de la piété qui est de règle le fond commun de toutes les congrégations religieuses, il y avait, dans la congrégation de Saint-Victor un élément scientifique et littéraire qui était comme son cachet distinctif.

Guillaume de Champeaux était un professeur, et ses compagnons des étudiants. S'il renonça à l'enseignement, il ne renonça jamais à l'étude. Et encore sa résolution de garder le silence ne dura-t-elle pas longtemps. Ses disciples, sentant tout le vide où les plongeait sa retraite, le supplièrent de reprendre ses cours. Son ami, Hildebert, évêque du Mans, s'émut à son tour de le voir se retirer du mouvement intellectuel qui agitait si vivement les esprits à Paris, et qu'il avait jusqu'alors dirigé avec tant de profondeur et d'éclat; dans le but de le ramener à l'enseignement, il lui écrivit une lettre pieuse et délicate comme lui-même, que nous voulons nous donner le plaisir de traduire :

« Le changement que vous venez d'opérer dans votre manière de vivre réjouit mon âme et la fait tressaillir. J'en rends grâce à Dieu, car c'est de sa bonté que vous est venue cette résolution d'être enfin philosophe. Jusqu'ici vous ne l'étiez pas, puisque de toute la science philosophique que vous avez acquise, vous n'aviez pas encore fait jaillir cette pureté exquise qui en découle maintenant sur toutes vos actions, comme le miel découle de son rayon. C'est ainsi que, renonçant aux dignités ecclésiastiques, vous avez mieux aimé vivre humble et caché dans la maison de Dieu qu'habiter sous la tente des pécheurs. C'est ainsi que le luxe ambitieux ne vous inspire qu'une haine impitoyable; que vous renoncez à faire de l'enseignement un moyen de trafic, et que vous estimez comme une grande richesse

la piété quand elle est jointe à ce qui suffit. Enfin, c'est ainsi que, vous renfermant tout entier dans l'intérieur des vertus, vous ne délibérez plus avec la nature sur la direction de votre vie, et que vous êtes moins attentif à ce que peut la chair qu'à ce que veut l'esprit. C'est là la vraie philosophie. Oui, vivre ainsi, c'est déjà commencer à vivre avec le ciel, c'est prendre le chemin qui y mène le plus brièvement. Vous y arriverez facilement, si vous y marchez libre de toute entrave. Or, l'âme est à elle-même un fardeau tant qu'elle n'a pas cessé et d'espérer et de craindre : car celui-là n'a pas encore la vie heureuse, qui se tourmente du délai apporté à ses espérances ou qui se laisse déchirer par la crainte des déceptions. Pourquoi Diogène n'a-t-il redouté la puissance de personne? Parce qu'il n'a espéré les faveurs de personne. Cet homme, dans son tonneau, sut s'affranchir des liens de l'espérance comme des liens de la crainte ; et c'est pourquoi il vécut riche et heureux dans sa pauvreté. Or, ce que ce païen, ce cynique, avait en horreur, ne faut-il pas qu'un docteur chrétien l'abhorre d'autant plus que sa vie, enracinée dans la foi, fructifie davantage. Ce sont là des piéges pour les mœurs et des retards pour la vertu. Au contraire, une parole savante, un extérieur humble, une règle religieuse sévère, tout en restant vraie, sont les marques auxquelles on reconnaît le chrétien qui veut être religieux. Vous serez donc parfait religieux et parfait philosophe, si vous n'espérez et ne craignez plus rien : car c'est là le signe de la véritable force d'âme et du complet mépris du monde.

« Le bruit court que quelques-uns vous ont persuadé de cesser complétement vos cours. A ce propos, voici mon sentiment. Celui qui ne se rend pas utile à autrui quand il

le peut, profite sans profit : car, c'est vertu que de fournir la matière de la vertu, même à celui qui doit mal en user. En outre, ne vous êtes-vous pas engagé à observer ce conseil évangélique qu'un jeune homme apprit un jour du Christ lui-même : Va, vends tout ce que tu possèdes, donne-le aux pauvres et viens à ma suite ? C'est donc un holocauste que vous avez à offrir à Dieu, et non un sacrifice. Vous savez, en effet, la différence que saint Grégoire met entre l'un et l'autre : « Dans le sacrifice, on n'offre qu'une partie de la victime ; dans l'holocauste, la victime tout entière. » Et un peu plus loin : « Lorsque quelqu'un, dit-il, voue au Dieu tout-puissant quelque chose de son bien, il fait un sacrifice ; mais, lorsqu'il lui voue tout ce qu'il possède, tout ce sur quoi portent sa vie et son cœur, il offre un holocauste. » Offrez-vous donc tout entier au Seigneur votre Dieu, puisque vous vous êtes voué tout entier à lui : autrement, vous commettez un larcin dans l'holocauste que vous avez promis. Enfin, quelle utilité y a-t-il dans une sagesse cachée et dans un trésor enfoui ? L'or ne brille-t-il pas mieux lorsqu'on le répand que lorsqu'on le renferme ? Si les pierres précieuses ne sont pas exposées aux regards, qu'ont-elles qui les distingue du tuf le plus grossier ? De même, la science qu'on répand s'accroît ; et, au contraire, dédaignant le maître avare qui refuse de la manifester, elle lui échappe et périt. N'interrompez donc pas le cours de votre doctrine, mais, suivant le conseil de Salomon, « que vos sources s'échappent au dehors, et que les places publiques soient arrosées de vos flots[1]. »

Guillaume de Champeaux, entraîné du reste par le besoin qu'il avait de ne pas laisser ignorées des autres les vé-

[1] Ven. Hildeberti *Epist.*, lib. I, ep. I : Ad magistrum Willelmum de Campellis.

rités qu'il percevait lui-même, céda à la prière de ses disciples et d'Hildebert. Il ouvrit à Saint-Victor une école publique, que dom Félibien et dom Lobineau appellent une académie[1], qui eut la gloire de surpasser l'école de Notre-Dame elle-même, et qui eut, en effet, pour succéder à Guillaume de Champeaux, des maîtres tels que le B. Thomas, Hugues, Nautère, Richard, Gautier, Geoffroy, Anselme, Jean de Reims, Théobald et plusieurs autres, non moins célèbres de leur temps[2]. La nouvelle de la réapparition de Guillaume de Champeaux réjouit les étudiants. Il leur tardait de revoir sans titre, avec une robe de serge blanche et des cheveux rasés[3], cet homme qu'ils avaient vu, quelques mois auparavant, premier archidiacre de Paris et écolâtre de Notre-Dame. Il leur tardait surtout de l'entendre après les discussions si vives qu'il avait eues avec Abélard et dans lesquelles il avait semblé succomber. Qu'allait-il dire? quelles nouvelles opinions allait-il émettre? quel caractère donnerait-il à son nouvel enseignement? sur quelles bases assoirait-il sa nouvelle école? Mille conjectures devaient, sans aucun doute, circuler du quartier de Notre-Dame au quartier de Sainte-Geneviève, en réponse à ces questions. Et l'attitude d'Abélard, quelle serait-elle? Et les disciples qui avaient suivi Guillaume de Champeaux dans la solitude, ces hommes qu'Hélyot appelle « des personnages d'une singulière piété et d'une grande érudition[4], » quelle part allaient-ils prendre dans les nouvelles disputes? C'était plus qu'il n'en fallait, surtout si l'on ajoute que l'enseignement devait se donner *gratis et causa*

[1] *Hist. de la ville de Paris*, t. I, p. 151.
[2] Voir Thoulouse, *Antiquitates reg. abbat. S. Victoris* stell. 7.
[3] Voir Hélyot, *ouvr. cité*, p. 155, sur le costume des chanoines réguliers de Saint-Victor.
[4] Hélyot, *ouvr. cité*, p. 149.

Dei, pour attirer à Saint-Victor la grande majorité des étudiants de Paris.

Le caractère que Guillaume de Champeaux donna à l'école de Saint-Victor fut un caractère d'universalisme qu'elle ne perdit jamais, mais dans lequel dominait la théologie soit dogmatique, soit morale, soit mystique. Il commença lui-même par enseigner la rhétorique et la philosophie comme à Notre-Dame, et surtout la théologie[1]. Pendant qu'Hugues étudiait cette dernière science avec un talent et une activité qui devaient bientôt le placer au premier rang, Garnier composait un livre de médecine, et Simon Chèvre d'Or (*capra aurea*), plusieurs pièces de poésie, entre autres une Iliade en vers élégiaques, en attendant que Santeuil parût à son tour. Aussi, disent dom Félibien et dom Lobineau, en parlant des religieux de Saint-Victor, « ils ne regardaient pas l'étude des lettres comme un obstacle à la sainteté et aux devoirs de leur état ; ils étaient persuadés, au contraire, que la science, quand elle est solide, est un des moyens les plus propres pour soutenir la régularité des cloîtres : c'est pourquoi ils firent profession d'étudier, et même d'enseigner, dès l'origine de leur établissement ; et leur école devint une des plus fameuses de toute la chrétienté[2]. » Et pendant qu'ils se dévouaient ainsi à la recherche et à la communication de la vérité, d'autre part ils célébraient avec une grande exactitude l'office divin aux différentes heures du jour et de la nuit, travaillaient des mains et gardaient un silence, qui, en leur faisant oublier les choses créées, élevait leur intelligence et leur cœur vers Celui qui est dans une mesure infinie la vérité, la beauté et la bonté.

[1] Voir Dubois, *Hist. de Paris*, t. I, p. 795. — Villefore, *Vie de S. Bernard*, p. 42.

[2] *Hist. de Paris*, t. I, p. 148.

La théologie de l'école de Saint-Victor, au douzième siècle, eut cela de remarquable que, tout en prenant des nuances diverses selon les goûts et les courants de l'époque, elle s'inspira toujours de saint Augustin, tellement qu'Hugues mérita d'être surnommé « le second Augustin. » Ce fut comme la dernière époque du règne du platonisme chrétien : en effet, saint Thomas approchait, et avec lui l'aristotélisme devait monter sur un trône que Descartes lui-même n'a pas complétement renversé.

Mais ne nous bornons pas à cet aperçu général. De même que nous avons essayé, en étudiant Guillaume de Champeaux à Notre-Dame, de préciser sa méthode et son système philosophiques, de même, en l'étudiant à l'abbaye et à l'école de Saint-Victor, essayons de préciser d'abord son système de théologie, ensuite sa méthode théologique, enfin sa méthode mystique.

CHAPITRE II

SYSTÈME THÉOLOGIQUE DE GUILLAUME DE CHAMPEAUX.

I. Les *Fragments inédits* et les *Sentences*. — La Trinité. — La création et la rédemption. — La nature et la grâce. — Le péché originel. — II. Un milieu entre saint Thomas et Molina. — Analyse de l'acte surnaturel d'après Guillaume de Champeaux. — Conciliation de la liberté et de la prédestination. — III. L'Eucharistie et le réalisme. — Une erreur de M. Hauréau. — La communion sous les deux espèces au douzième siècle. — L'étude des Saintes Écritures. — *Dialogue entre un Juif et un Chrétien*. — IV. Guillaume de Champeaux moraliste. — Étude sur l'orgueil, l'envie et la détraction. — Les trois espèces de crainte. — Triple tendance de la théologie morale à cette époque. — Le subjectif et l'objectif. — La bonne foi et la vraie foi.

I

Ce qui préoccupait les esprits par-dessus tout au commencement du douzième siècle, c'était la question des méthodes. Voilà pourquoi nous ne trouvons à cette époque que des ébauches de systèmes.

En philosophie, Guillaume de Champeaux sut, par la hardiesse orthodoxe et l'enchaînement sévère de ses conceptions, se placer à la tête de son siècle. Dans sa méthode, il posa comme bases d'opérations l'analyse et la synthèse, qui sont en effet les deux mouvements de la marche syllogistique. Dans son système, il se servit surtout de la synthèse, parce que l'état des sciences expérimentales ne lui

permettait pas de descendre à des analyses détaillées sur chacune des parties auxquelles touchait le réalisme. En théologie, au contraire, il employa surtout l'analyse. Ses *Sentences* et ses *Fragments* nous révèlent, en effet, un esprit qui avait besoin de se faire de chaque vérité théologique une idée parfaitement exacte, qui allait de l'une à l'autre sans transition bien ménagée, non par légèreté, mais pour fixer, sur les différents terrains qu'il devait parcourir, des jalons qui lui fussent en même temps des indicateurs et des appuis. Telle est, ce semble, la raison pour laquelle son système philosophique est si vaste, si plein d'unité et de grandeur, si admirable à contempler, et cependant si difficile à analyser : tandis que son système théologique, qui s'analyse de lui-même, est très-difficile à synthétiser. Peut-être Guillaume de Champeaux avait-il fait ce travail de récapitulation dans les écrits que nous ne possédons plus. Mais actuellement il ne nous reste de lui que des parties détachées, semblables à ces pierres tombées en ruine, qui sont encore assez grandes pour donner une idée de l'édifice qu'elles constituaient, mais trop brisées pour pouvoir le rétablir dans sa première solidité et sa première majesté : ainsi nous apparaissent les *Fragments inédits* et les *Sentences*.

Guillaume de Champeaux n'a pas seulement créé le style de l'école en appliquant la dialectique aux vérités révélées[1], il a encore préparé, par le fond même de ses idées et de son enseignement, la formation des ouvrages théologiques d'Abélard, d'Hugues de Saint-Victor et de Pierre Lombard[2]. Ce qui frappe tout d'abord, lorsqu'on étudie les débris de

[1] « On prétend qu'il est le premier qui ait enseigné dans le royaume cette dernière science d'une manière contentieuse, c'est-à-dire la théologie scolastique. » *Hist. litt. de la France*, t. X, p. 308.

[2] Voir l'abbé Lebeuf, *Dissert.*, t. II, p. 130.

ses deux ouvrages théologiques, c'est que les *Fragments inédits* ont un caractère plus dogmatique, et les *Sentences* un caractère plus moral.

Les deux sujets qui étaient alors le plus étudiés, soit parce qu'ils permettaient une application plus immédiate et plus directe du réalisme, ou du nominalisme, ou du conceptualisme, soit parce qu'ils avaient une connexion plus intime avec la question de la méthode, étaient le mystère de la Trinité et le mystère du péché originel. Presque tous les docteurs de cette époque ont écrit des traités sur ces sujets. On connaît les trois de saint Anselme, intitulés *de Fide Trinitatis*, *de Processione Spiritus sancti contra Græcos*, *Liber de conceptu virginali et originali peccato;* et l'on sait comment le premier n'était qu'une réponse au système de Roscelin, relativement à l'application qu'il faisait du nominalisme à la Trinité. Abélard écrivit surtout sur le mystère de la Trinité ; Odon de Cambrai, au contraire, traita plus particulièrement du péché originel. Guillaume de Champeaux s'occupa également de l'un et de l'autre.

Dans son premier *Fragment*, il commence par la Trinité, qui, effectivement, est la cause première de toute créature, et, par conséquent, la raison fondamentale de tout ce qui est évident comme de tout ce qui est mystérieux. Il la déclare élevée au-dessus de toute conception humaine, et montre l'insuffisance des comparaisons que les saints Pères ont empruntées, dans le but de l'expliquer, soit à la pensée que l'homme conçoit dans son esprit, soit au rayon que le soleil fait émaner de sa splendeur. Il traite ensuite des termes exacts dont il faut se servir pour éviter toute erreur sur l'essence, la substance, la nature, les opérations et les personnes. Il montre ce qui est commun aux trois per-

sonnes, ce qui est propre à chacune, et donne une notion des rapports qui existent entre elles. En un mot, ce fragment est comme un canevas qu'il aurait jeté sur le papier pour se guider dans sa leçon : c'est dire qu'il est incomplet, et qu'il aurait besoin d'être élucidé par les explications dont il n'était lui-même que le résumé; du moins a-t-il, outre le mérite de l'exactitude, celui d'une certaine originalité didactique qui prouve dans l'esprit de Guillaume de Champeaux une rare facilité d'analyse et de spéculation métaphysique.

Lorsque, après avoir considéré la vie intime de Dieu dans la trinité de ses personnes et l'unité de sa substance, on étudie ses actes extérieurs, la pensée se porte avant tout sur le premier de ces actes, la création, et essaye d'entrevoir, sinon le mode de formation, du moins la composition des êtres. Nous avons vu, en étudiant le réalisme, comment Guillaume de Champeaux semblait comprendre cette composition des êtres matériels par l'action des formes sur la matière première. Mais ce mystère est tellement obscur que la pensée le quitte bientôt, pour appliquer ses efforts à un mystère plus doux à l'esprit et au cœur, celui de la rédemption. Le Créateur nous jette dans la stupéfaction, tandis que le Rédempteur nous tient dans une admiration pleine de suavité et d'amour. Cependant cette admiration n'éteint pas notre désir de savoir. Quelle est l'étendue de l'action du Rédempteur? Dans quelle mesure avions-nous besoin de cette action, après le péché? Comment notre nature vit-elle et opère-t-elle sous la grâce ? Telles sont les questions qui assaillent l'esprit, lorsqu'il aborde le domaine de la théologie; questions fondamentales, de la solution desquelles dépend la solution de toutes les autres. Guillaume de Champeaux comprit leur importance, et s'il n'eut

pas la gloire de leur faire cette réponse décisive que renferme la foi, mais que les écoles n'ont pas encore assez nettement dégagée, du moins eut-il le mérite de diriger vers elle la curiosité des esprits, d'indiquer le point central de la théologie, et de favoriser le succès des recherches en les empêchant de se disséminer avec désordre.

Dans une phrase tout incidente et qui semble comme perdue à la fin du trentième de ses *Fragments inédits*, Guillaume de Champeaux formule un des principes les plus féconds de la science théologique : « *Si enim salvaremur tantum ex gratia, non tanta videretur esse nostra corona :* Si nous étions sauvés seulement par la grâce, notre couronne ne semblerait pas être aussi glorieuse [1]. » De ce principe découlent immédiatement trois vérités : 1° la nécessité de la grâce pour le salut ; 2° l'existence de la nature après le péché et sous la grâce ; 3° la coopération de la nature et de la liberté avec la grâce pour effectuer le salut. Malheureusement le développement que Guillaume de Champeaux a donné à ces vérités est perdu. Mais si nous sommes privés de ce développement, nous connaissons du moins l'esprit selon lequel il a été conçu. En effet, lorsque nous réfléchissons sur la manière dont Guillaume de Champeaux a résumé ces vérités dans la phrase précitée, lorsque nous remarquons la tournure de cette phrase et l'énergie d'autant plus accentuée qu'elle est plus concise, avec laquelle il réclame en faveur de la nature, non pas contre la grâce, mais contre ceux qui abusent de la grâce, et qui en abusent d'autant plus qu'ils en usent moins, nous pouvons en conclure avec une grande probabilité qu'il a dû développer ces vérités dans le sens de la conciliation

[1] Ce *Fragment* sans titre commence par ces mots : *Quæritur, cum carnem assumeret Deus*, etc.

entre les droits de la grâce et les droits de la nature, et qu'il est par sa doctrine, aussi bien que par son caractère, un des pères de cette école libérale, qui refuse de glorifier, ou plutôt d'insulter la grâce en lui faisant absorber la nature, tout autant que de déshonorer la nature en la déclarant hostile à la grâce. Quand l'abbé de Corbie, Wibald, veut faire son éloge, il ne trouve rien de plus digne de lui que de le compter *parmi les maîtres modernes de l'Église* [1].

Ce respect qui lui fait élever si haut la nature humaine, pourrait peut-être tout d'abord sembler contradictoire avec sa thèse sur certains effets qu'il attribue au péché originel. Mais il faut se souvenir que, lorsqu'il parle de la concupiscence comme effet du péché originel et non comme cause, il entend non pas un désordre de la volonté, mais un désordre purement charnel : il le déclare dans le vingt-cinquième *Fragment* en termes exprès [2], et il le répète dans le vingt-sixième avec une licence de langage qui nous prouve toute la simplicité et toute l'innocence de son âme [3]. Il est certain que Guillaume de Champeaux donne au péché originel sur le corps une influence dont il serait difficile, pour ne pas dire impossible, de démontrer l'authenticité. Comment concevoir des sensations essentiellement indifférentes, qui ne seraient agréables ou désagréables que par suite du péché originel? Comment prouver que des nerfs puissent

[1] Wibald, *Epist.* 147. — Voir plus haut, *Introd.*, p. 6.

[2] Dans le *Fragment* qui commence ainsi : « Adam peccavit antequam comederet de ligno scientiæ boni et mali, » on lit en effet ces mots : « Cum dicatur concupiscentia esse effectus peccati, intelligendum est de concupiscentia carnali tam in genitalibus quam in comestionibus et bibitionibus. »

[3] « Cum dicatur concupiscentia effectus peccati, non dicitur de concupiscentia boni,... sed dicitur de concupiscentia carnali et delectatione sine qua, si non peccasset, generasset..., sine aliqua carnali delectatione coiret cum uxore, ut si aliquis digitum suum imponeret in aliquid vel in ore sine aliqua delectatione. » *Fragm.* XXVIe.

être d'eux-mêmes apathiques et qu'il a fallu une faute pour les rendre susceptibles de délectation? Et encore, sur quoi s'appuyer pour soutenir une thèse pareille à celle qu'il enseigne sur le mode de transmission du péché originel? Guillaume de Champeaux, en effet, ne place pas la raison de la culpabilité des descendants dans la solidarité qu'ils ont avec leurs parents, mais uniquement dans la passion charnelle de ceux-ci; laquelle toutefois, ajoute-t-il, n'est pas coupable en eux, attendu qu'ils ont reçu le sacrement de mariage, mais l'est dans les enfants, parce qu'ils n'ont encore reçu aucun sacrement [1].

Mais autant Guillaume de Champeaux est exagéré, quand il parle des rapports du péché originel avec le corps, autant il est modéré quand il parle de ses rapports avec la volonté et même avec la nature humaine en général: « Toute la dépression du libre arbitre dans l'homme consiste, dit-il, en ce qu'il ne discerne pas aussi bien après le péché qu'avant, qu'il ne veut pas le bien aussi librement, et que pour l'accomplir il a plus besoin de la grâce, à cause des tourments charnels auxquels il est soumis [2]. » En sorte que Guillaume de Champeaux, tout en se servant d'expressions quelquefois violentes que l'autorité de

[1] « Originale peccatum dicitur quod in origine suæ conceptionis unusquisque contrahit : ipsis tamen parentibus fidelibus et legitima copula conjunctis ab eodem absolutis. Cum enim ad procreandam sobolem et propter vitandam fornicationem legitimo nuptiarum sacramento sint copulati, non possunt tamen illum conjugii usum sine ardore libidinis exercere. Tanta tamen est vis nuptialis sacramenti ut ipsis generantibus ardor ille non imputetur in peccatum, sed generato; nam ipse generatus nullum in se habet sacramentum. » *Fragm.* IV, De ligno scientiæ boni et mali, et de originali peccato, vel quare puniatur anima.

[2] « ... Ut *nec tam bene* discernat post peccatum *ut prius*, nec ita libere velit bonum vel possit; molestiis namque carnis subjectus, *plus* indiget gratia *quam prius.* » *Fragm.* III, Quod liberum arbitrium depressum est in angelo et in homine.

quelques Pères avaient vulgarisées[1], enseigne que l'effet du péché originel sur la nature de l'âme n'est qu'un affaiblissement relatif à l'état primitif, dans lequel le premier homme a été créé[2].

II

Dans son *Fragment sur la grâce et la prédestination*, il donne cours à ses idées de conciliation entre les droits de la nature et les droits de la grâce. Ce Fragment que nous publions textuellement et intégralement à cause de son originalité et de son importance doctrinale[1], donne à Guillaume de Champeaux une place d'honneur, parmi tous les théologiens qui ont travaillé à la solution de ces problèmes si mystérieux et si graves. Actuellement, en effet, il n'y a que le système de saint Thomas d'Aquin et le système du P. Louis Molina qui soient debout dans les écoles catholiques; et même la plupart des esprits les regardent comme étant tellement contradictoires l'un à l'autre, qu'ils ne soupçonnent pas de milieu possible entre eux; on s'est tellement figé en eux qu'on oublie de proclamer ici ce qu'on proclame partout ailleurs, à savoir, que la vérité n'est pas dans les extrêmes. Et cependant Guillaume de Champeaux, qui ne se doutait ni du système de saint Thomas ni du

[1] « *Per se* natura corrupta. » *Fragm.* IV. — « Homo sic est a libero arbitrio *destitutus*... Hoc autem illud est quod quidam volunt dicere, cum hominem dicunt liberum arbitrium amisisse, non quod omnino sua careat potestate vel libertate, vel facilitate, vel facultate. » *Fragm.* III.

[2] Voir aussi le *Fragment* IV : « Ita eorum est per se corrupta natura, ut jam *infirmior* ad resistendum, peccato priori multa peccata superadderet. Innatus est ille fomes peccati et carnalis illa infirmitas qua omnis homo *pronior* est ad peccandum. »

[3] Voir Appendice II.

système de Molina, puisqu'il est mort 106 ans avant la naissance de saint Thomas (1121-1227) et 414 avant celle de Molina (1121-1535), enseigna un système qui tient précisément le milieu entre l'un et l'autre et qu'on dirait vraiment avoir été fait par un éclectique du dix-neuvième siècle. Guillaume de Champeaux admet que tout bien vient de Dieu ; que si l'homme possède une volonté et accomplit des actes bons, c'est à Dieu, principe premier dans l'ordre surnaturel comme dans l'ordre naturel, qu'il le doit[1]. Par conséquent, pour lui comme pour saint Paul[2], le vouloir et le faire, tout en appartenant à l'homme, viennent de Dieu ; bien plus, Dieu *prévient* l'homme par sa grâce[3].

Mais qu'est-ce que cette prévenance de Dieu sur l'homme, et ensuite ce concours de l'un et de l'autre dans l'accomplissement de l'acte? Guillaume de Champeaux s'en explique en distinguant trois parties dans la production de l'acte surnaturel. C'est d'abord la nature avec ses puissances et ses aptitudes à l'ordre surnaturel ; c'est ensuite le consentement de la volonté à l'excitation que la grâce exerce sur elle ; c'est enfin l'accomplissement de l'acte.

Or, il est évident que Dieu est déjà dans la première partie, non-seulement comme auteur de la nature, mais encore comme auteur de la grâce. — D'abord il y est comme

[1] « Nulla nisi per eum (scilicet Deum) potest etiam voluntas haberi. » *Fragm.* II. — « Illi (homines scilicet et angeli) cum malum quidem ex se, bonum vero non nisi a Deo, facere possent... » — Si Guillaume de Champeaux va jusqu'à dire : « Hoc autem idcirco fecit (Deus), ut aliqua *viderentur* (homines et angeli) habere merita, si ea quæ suo creatori placerent, agerent, » cette manière de parler n'a nullement pour but de nier la *réalité* des mérites, soit des anges, soit des hommes, mais seulement d'indiquer que Dieu par sa générosité en est le principe premier.

[2] S. Pauli *Epist. ad Philipp.* II, 13.

[3] « Videndum est quæ sit illa gratiæ preventio et quæ ejusdem operatio, ut quid boni a Deo angelica vel humana habeat natura, et quid EX SE et quod TANTUM EX SE, A DEO quoque habeat videamus. » *Fragm.* II.

auteur de la nature : car c'est lui-même qui crée la nature de l'homme comme celle de l'ange, qui la fait apte à discerner le bien et le mal, et qui lui donne cet appétit en vertu duquel tous, même les méchants, veulent le bien[1]. Or toute cause est dans son effet. — Ensuite, il y est comme auteur de la grâce surnaturelle: car, après avoir fait la nature, il la prépare à l'acquisition des mérites surnaturels[2], en donnant à la volonté, déjà bonne de sa bonté naturelle, des excitations qui la font tendre à la bonté surnaturelle[3].

Cette préparation, opérée au moyen de ces excitations, Guillaume de Champeaux l'appelle la *prévenance de la grâce divine.* Cette grâce prévenante, la première que Dieu confère à l'homme dans l'ordre surnaturel, est commune à tous les hommes et égale dans tous les hommes[4].

Elle diffère évidemment de la grâce suffisante de Molina ; car celle-ci, considérée formellement et en dehors de la grâce efficace, n'exerce sur la volonté aucune activité ; elle peut être active, mais de fait elle ne l'est pas[5] : tandis que

[1] « Preventio igitur gratiæ fuit illa preparatio naturæ quæ quidam homo vel angelus factus est aptus ad discernendum bonum et malum, et habendum illum naturalem homini appetitum quo omnes communiter boni quam mali naturaliter volunt bonum. Talis igitur est præsentia et divinæ gratiæ communio ; hanc itaque homo sive angelus naturæ suæ intelligens aptitudinem ut aliquod habeat meritum illi naturali voluntati consentire debet et adhærere, ut sicut in eo est naturalis boni voluntas, ita implere ardenter cupiat. » *Fragm. II.*

[2] Il s'agit en effet des mérites surnaturels : car au commencement de ce *Fragment* Guillaume de Champeaux parle des mérites qui doivent valoir aux anges et aux hommes la gloire de composer la cité de Dieu et de participer à sa bonté et à sa félicité.

[3] « Hac autem divina gratia... omnem bonam excitat voluntatem. » *Ibidem.*

[4] « *Omnibus* etiam divina gratia suam *equaliter* opem offerebat... Hac divina gratia *omnibus* apposita. Talis igitur est presentia et divinæ gratiæ *communio.* »

[5] « Gratia sufficiens est quæ confert facultatem bene agendi ; efficax, quæ præbet bonum usum hujus facultatis. Item gratia sufficiens est quæ dat bonum *posse,* si velimus ; efficax, *quæ facit ut velimus;* item gratia sufficiens est gratia possibilitatis ; efficax, gratia *actionis.* Et tandem juxta S. Augustinum,

celle-là est essentiellement active ; elle n'est donnée à l'homme que pour agir sur sa volonté, la préparer, et l'exciter à se mettre elle-même en activité. Selon Molina, ce n'est qu'après que la volonté s'est déterminée, que la grâce suffisante commence à sortir d'elle-même et à se mettre en marche pour concourir ; tandis que, selon Guillaume de Champeaux, la grâce agit sur la volonté avant même que celle-ci consente à coopérer avec elle. Selon Molina, cette première grâce n'est pas vraiment prévenante ; tandis que, selon Guillaume de Champeaux, elle l'est essentiellement.

Cela posé, Guillaume de Champeaux entre dans l'objet de sa deuxième distinction : le consentement. La volonté ainsi excitée est par le fait mise en demeure d'adhérer à la sollicitation qui lui est faite ou de la repousser ; car dans cet état l'indifférence lui est impossible. Si elle la repousse, elle pèche, et son péché n'a évidemment de cause qu'en elle-même : d'où il résulte qu'aucun pécheur ne peut accuser la justice de Dieu. Si au contraire elle y adhère en désirant la suivre, aussitôt il se fait entre la volonté et la grâce une union sainte et féconde, dans laquelle la grâce n'est plus seulement prévenante, mais coopératrice, comme la volonté n'est plus seulement consentante, mais exécutrice ; et de cette union résulte l'accomplissement de l'acte surnaturel lui-même.

Mais avant d'étudier cette union de la grâce et de la volonté, qui suit le consentement de celle-ci et qui est le principe immédiat de l'accomplissement de l'acte surnaturel, Guillaume de Champeaux se demande par quelle énergie l'homme produit ce consentement, et il répond que

gratia sufficiens est auxilium *sine quo non;* gratia efficax, auxilium *quo*. Omnes coincidunt. » Billuart, *Curs. theol.*, t. III, p. 582 ; de Gratia, dissert. V, art. I.

c'est par l'énergie de sa nature. Dans cette théorie éminemment libérale que l'école thomiste a ensuite si vivement combattue, le consentement vient DE *la nature de l'homme* PAR *la grâce de Dieu.* — Il vient de la nature de l'homme, c'est-à-dire des forces naturelles de sa libre volonté : car, l'homme n'étant rien en dehors de sa nature, il en résulte que sa nature doit réellement produire quelque chose d'elle-même, pour qu'il produise réellement quelque chose de lui-même. Or, qu'est-ce que sa nature produirait d'elle-même, si elle ne produisait pas au moins une adhésion à l'excitation de la grâce ? Que deviendrait sa liberté, si elle n'était pas elle-même principe vraiment producteur de son consentement ? D'autre part, comment en serait-elle principe vraiment producteur, si ce consentement ne sortait pas d'elle-même ? et comment sortirait-il d'elle-même, s'il ne sortait pas du fond même de sa propre nature ? — Mais, si le consentement vient de la nature de l'homme, il en vient par la grâce de Dieu. Guillaume de Champeaux explique ainsi sa pensée. Le consentement de la liberté de l'homme doit remonter jusqu'à Dieu, parce que, dit-il, Dieu par sa grâce a préparé notre nature, l'a faite apte vraiment, quoique d'une manière encore éloignée et conditionnelle, à vouloir le bien surnaturel et par conséquent à mériter ; bien plus, parce que cette grâce surnaturelle a prévenu vraiment, excité vraiment le consentement, et que, l'ayant prévenu et excité vraiment, elle mérite de compter, comme cause vraie quoique éloignée, dans sa production[1].

De cette façon, d'abord, Guillaume de Champeaux évite

[1] « Ergo preventio gratiæ a Deo communitur omnibus, et consensus autem vel adhæsio ex natura ipsius angeli vel hominis, impletio iterum a Deo per gratiam. Sed quia iterum ille consensus qui est ab ipsis nullo modo haberetur,

non-seulement le pélagianisme, mais encore le semi-pélagianisme : car le semi-pélagianisme exclut complétement la grâce de la production du consentement et ne lui fait place que dans l'accomplissement de l'acte[1]. Ensuite, il évite la difficulté du thomisme : car dans le thomisme la liberté est beaucoup plutôt déterminée qu'elle ne se détermine. Les thomistes, en effet, tout en soutenant qu'elle se détermine, sont obligés par leurs principes d'avouer qu'elle ne se détermine pas d'elle-même ; or, la raison conçoit-elle facilement que la liberté puisse vraiment se déterminer elle-même, quand elle ne peut nullement se déterminer d'elle-même? — Ce consentement, une fois produit dans son essence, peut être perfectionné directement et immédiatement par de nouvelles excitations de la grâce, qui lui communiquent une vérité plus vive et une bonté plus intense[2]. Tel est le milieu dans lequel Guillaume de Champeaux s'est efforcé de concilier la causalité de Dieu avec la causalité de l'homme, s'appuyant dans cette grande thèse sur ce mot de saint Paul : « Velle adjacet mihi, perficere autem bonum non invenio[3]. »

On voit dès lors quelle est la part de la nature et de la grâce, de la liberté et de Dieu, dans cette troisième partie de l'acte surnaturel que Guillaume de Champeaux appelle l'accomplissement. Bien que Guillaume de Champeaux ne fasse de la grâce qu'un aide de la volonté, cependant c'est à elle qu'il rend la volonté redevable d'atteindre son but et

nisi illa natura sic esset præparata, et negari non potest quin illud quoque non ab eo sit, sed a Deo, propter aptitudinem quam fecit, ab ipsis vero, quia cum id intelligerent libenter adhæserunt. » *Fragm.* II.

[1] Cf. Billuart, *Curs. theolog.*, t. III, p. 246-267 ; de Gratia, dissert. I.

[2] « ... Ipsum quoque consensum excitat, et ut verior et melior fiat, efficit. » *Fragm.* II.

[3] *Epist. ad Rom.* VII, p. 18.

de produire son effet[1]; de telle sorte que l'accomplissement de la justice n'est ni de celui qui veut par la nature, ni de celui qui court par le désir ou le consentement, mais de Dieu qui a pitié et qui aide par sa grâce[2]. Non pas que Dieu accomplisse l'acte à l'exclusion de l'homme; mais l'homme, sans cette grâce de Dieu, resterait perpétuellement stérile pour le ciel.

Assurément, dans ce système sur la production de l'acte surnaturel, Guillaume de Champeaux laisse obscurs plusieurs points qui seraient dignes d'être éclairés. Naturellement l'esprit se demande en quoi consiste cette grâce prévenante, et comment elle se distingue des dons naturels : est-elle surnaturelle par sa quiddité, ou ne l'est-elle que par son but prochain? Ensuite, la grâce qui coopère avec la liberté à l'accomplissement de l'acte, est-elle une seconde grâce, ou bien n'est-elle que la première grâce développée en intensité par suite du consentement qu'elle a trouvé dans la volonté? Enfin, qu'est-ce que la grâce soit dans ses actes, soit dans son essence? Guillaume de Champeaux ne le dit pas. Néanmoins, un tel système, si neuf encore après tant de débats, une analyse aussi fine, dans un homme qui a vécu plus encore au onzième siècle qu'au douzième et qui n'a guère appris de son maître en théologie que le côté traditionnel de cette science, indiquent autant de profondeur d'esprit que de précision.

Restait, pour compléter ce système, à entrer dans les replis et les détails mystérieux de la question de la prédestination.

[1] « Sed cum illud per se implere non possit (homo sive angelus), adest adjutrix gratia quæ operatur, et illam voluntatem ad effectum perducit. » *Fragm. II.*

[2] « Sic igitur impletio justitiæ neque est volentis per naturam, neque currentis per consensum, sed miserentis Dei per gratiam adjutricem. » *Ibidem.*

Guillaume de Champeaux ne le fit pas[1] ; à le juger d'après le Fragment que nous étudions, il aima mieux laisser deviner sa pensée que de la dire, et se borna à jeter sur le papier trois ou quatre propositions, comme un grand maître qui donne sur sa toile trois ou quatre coups de pinceau, laissant à la postérité le soin d'en exprimer elle-même son idée. « A tous les hommes, dit-il, Dieu offre également le secours de sa grâce, de telle sorte qu'il sera trouvé miséricordieux et juste en celui qui aura voulu se servir de cette grâce, et juste aussi en celui qui l'aura méprisée... Ceux qu'il prévoit devoir consentir à sa grâce, il les élit avant qu'ils opèrent ; mais, ceux qu'il prévoit ne devoir pas consentir, il les délaisse avant qu'ils commettent leur faute. Il connaît, en effet, avant même que les choses soient, toutes les qualités et tous les désordres des esprits ; et l'on ne doit pas l'accuser d'injustice, si, selon ce qu'il a prévu, il enlève sa grâce à celui-là et la confère à celui-ci[2]. » Et plus loin il ajoute : « Lorsque sa divine prescience lui a fait connaître quelqu'un comme devant consentir, il donne à son consentement une excitation qui le rend plus vrai et meilleur, et, au contraire, lorsqu'il a prévu qu'il ne consentira pas, il l'abandonne à lui-même et à son propre arbitre, de telle sorte qu'il tombe par lui-même dans un état pire et s'endurcit. C'est là ce que l'Écriture appelle livrer au sens réprouvé[3]. »

[1] Il termine en effet ce *Fragment* par ces mots : « Ex his potest videri quid sit prædestinatio. »

[2] « Omnibus etiam divina gratia suam equaliter opem offerebat, ut quicumque ea uti vellet, misericors in eo et justus inveniretur ; si quis vero eam respueret, justicia Dei in eo inveniretur... Quos igitur sibi previdet consensuros ante deligit quam operentur. Eos vero quos non consensuros, ante relinquit quam committant. Ipse enim omnem animorum qualitatem et intemperiem antequam res essent novit. Nec debet videri injustus, si secundum quod jam providit, gratiam illi auferat, isti autem conferat. » *Ibidem.*

[3] « In quo illud quoque est considerandum quod, si quem divina prescientia

On peut également mesurer à quelle distance ce système se trouve du semi-pélagianisme. Dans le semi-pélagianisme, la prédestination à la grâce n'est nullement gratuite ; c'est l'homme qui, par les seules forces de sa nature et les seules ressources de son consentement, détermine le choix de Dieu ; il se prédestine lui-même beaucoup plus qu'il n'est prédestiné, car c'est lui qui pose le principe de sa prédestination, Dieu ne fait en quelque sorte qu'en tirer la conséquence en la ratifiant ; et c'est en ce sens égoïste que les semi-pélagiens disaient que Dieu n'affectionne pas plus les prédestinés que les réprouvés[1]. Tandis que, selon Guillaume de Champeaux, Dieu, tout en respectant le droit et le devoir de la liberté de l'homme, qui doit agir d'elle-même dans la production du consentement, cependant travaille à l'avance, confère une première grâce, donne à la volonté des élans surnaturels qui la préparent à accorder le consentement sollicité. Il n'y a pas de prédestination spéciale pour cette grâce prévenante, puisqu'elle est offerte à tous les hommes. La prédestination ne commence que pour la deuxième grâce, celle de l'accomplissement. Or, il est manifeste que la prédestination à cette deuxième grâce, avant de supposer le consentement de la liberté, suppose déjà la première grâce, et entre par conséquent en partage de sa gratuité. Dans le système de Guillaume de Champeaux, l'homme est donc vraiment prédestiné par Dieu, bien que lui-même ne soit pas étranger à sa prédestination. Dieu en pose le principe, l'homme le ratifie en

noverit consensurum, ipsum quoque consensum excitat, et ut verior et melior fiat efficit, et e contrario, quem non consensurum prescierit, ita sibi et sub arbitrio relinquit, ut per se in deterius labatur et induretur, quod est tradere in reprobum sensum. » *Ibidem.*

[1] Cf. Billuart, *Curs. theol.*, t. III, p. 259 ; de Gratia, dissert. I, art. II, § 1, n. IV.

y adhérant du fond de sa liberté, et tous deux marchent ensuite, s'étreignant dans leur mutuel amour.

Mais, autant Guillaume de Champeaux s'éloigne des semi-pélagiens, autant il se rapproche de Molina et de Lessius. Comme eux, en effet, il admet que l'homme, être essentiellement libre et essentiellement responsable de sa destinée, doit compter pour quelque chose dans la cause de sa prédestination ; non pas dans la cause qui détermine l'intention de Dieu, car celle-là nous échappe et nous n'avons pas à lui en demander raison ; mais dans la cause qui réalise les effets de la prédestination[1]. Comme eux, il admet que le consentement de l'homme doit influer dans la production de ces effets. Comme eux, enfin, il admet qu'avant le consentement des prédestinés ou le refus des réprouvés, Dieu les aime tous, les uns et les autres, d'un égal amour, et que ceux-ci ne pourront jamais lui reprocher d'avoir failli par jalousie, ou pour avoir manqué des priviléges accordés à autrui. Mais il se sépare d'eux en un point. Outre la différence grave que nous avons déjà signalée entre la grâce prévenante et la grâce suffisante, Molina et Lessius enseignent que Dieu ne prédestine qu'après la prévision des mérites. Bien que le mot *mérite* ait, dans l'intention de Molina et de Lessius un sens très-large[2], cependant, en lui-même et par une force à laquelle aucune convention ne saurait échapper dans l'état actuel du langage, il indique une certaine proportion entre l'acte méritoire et la récompense méritée. Or, dans le système de Guillaume de Champeaux, il n'y a pas une proportion suffisante entre le consentement et la grâce de l'accomplissement, pour que ce mot puisse y être employé avec exacti-

[1] Cf. Billuart, *Curs. theol.*, t. I, p. 406-407 ; de Deo, dissert. IX, art. IV, § 1
[2] *Ibid.*, p. 407, nota 3.

tude. Le consentement, en effet, sans être étranger à la grâce de Dieu, puisqu'il est produit en partie par elle, sort cependant dans son entité de la nature même de la liberté, et reste dès lors infiniment au-dessous de l'acte proprement et intrinsèquement surnaturel qui s'accomplit, immédiatement après le consentement, par suite de l'union de la liberté et de la seconde grâce. Le mérite vrai ne commence qu'avec cet acte surnaturel, par conséquent, après le consentement. Voilà pourquoi les formules *post prævisa merita*, *ante prævisa merita*, ne se trouvent pas plus dans le système de Guillaume de Champeaux que les mots de grâce *suffisante* et de grâce *efficace*. Ces distinctions, dont la subtilité n'a pas résolu le problème, n'ont pénétré dans les écoles françaises que plus tard.

Enfin, Guillaume de Champeaux n'est pas moins ennemi du congruisme que Molina et Lessius. De fait les congruistes enseignent que Dieu, après avoir prévu les circonstances dans lesquelles le salut est infaillible, y place, gratuitement et sans aucune considération de leurs mérites, ceux que sa prédilection a résolu de sauver infailliblement[1]. Guillaume de Champeaux, au contraire, enseigne que Dieu ne veut sauver infailliblement que ceux dont il a prévu le consentement. Dans le premier cas, la difficulté est considérable, parce qu'il est difficile de voir comment des circonstances, qui ne sont que des grâces extérieures, peuvent déterminer infailliblement et librement la volonté. Dans le second cas, elle est nulle, parce que, le consentement de la liberté étant présupposé au décret que Dieu forme de sauver infailliblement, il est clair que ni la liberté ni son consentement ne sauraient avoir à souffrir du côté de ce décret et de son infaillibilité.

[1] *Ibid.*, p. 408.

Ce simple exposé nous montre comment, dans ces temps si passionnés pour la théologie, on savait cependant s'arrêter à une théologie modérée. Guillaume de Champeaux voulait ne rien enlever ni à l'activité de la grâce ni à l'activité de la nature, mais concilier l'infaillibilité du décret de Dieu avec les droits de la liberté de l'homme : pour cela, il impliqua le libre consentement de l'homme dans le décret de prédestination, et n'admit l'infaillibilité de celui-ci qu'en établissant auparavant la certitude de celui-là. Là était le nœud de la question ; et s'il n'a pas réussi à le délier complétement, du moins l'a-t-il tenté franchement, sans recourir à ces jeux de mots par lesquels la scolastique des siècles postérieurs amusa la vanité de l'esprit humain, et se compromit elle-même si sérieusement dans la plupart des intelligences sincères. C'est un fait que la philosophie moderne, même celle qui n'a pas de parti pris hostile, répugne tous les jours de plus en plus à se réconcilier avec ces grâces, éternellement suffisantes, qui ne suffisent jamais; qu'elle incline, au contraire, à voir dans la grâce une force essentiellement active et par conséquent essentiellement en acte. Sans aucun doute ce point de vue jettera une nouvelle lumière sur ces questions que les esprits superficiels regardent comme usées, mais qui n'ont d'usé que la forme sous laquelle on les a présentées, et qui restent en elles-mêmes toujours jeunes et toujours vivantes. Or, n'est-ce pas là le point de vue auquel s'est placé Guillaume de Champeaux?

Ce grand homme n'a eu qu'un tort : c'est d'avoir été incomplet dans sa profondeur. Sa doctrine sur la prédestination renferme deux questions considérables : la question du mode de la prescience divine, et la question du mérite soit naturel soit surnaturel. Malheureusement le sens dans lequel il les résolvait nous est tout à fait inconnu. — En

outre, plusieurs points secondaires ont été oubliés ou traités avec négligence. Ne peut-on pas, par exemple, lui reprocher d'avoir laissé dans l'amphibologie ce problème que Bayle et Leibnitz n'ont pas dédaigné, à savoir, si Dieu donne positivement sa grâce à ceux qu'il prévoit devoir la repousser, ou s'il s'en abstient? Dans un premier texte, Guillaume de Champeaux semble dire qu'il s'en abstient[1] ; et dans un deuxième, qu'il la donne d'abord et la retire ensuite[2]. Bayle a soutenu le premier sentiment, parce que, disait-il, il répugne à Dieu « d'offrir des grâces à des gens qu'il sait ne les devoir pas accepter, et se devoir rendre par ce refus plus criminels qu'ils ne le seraient, s'il ne les leur avait pas offertes. » Leibnitz, qui défendait la deuxième opinion, réplique ainsi: « Il est vrai que ces gens deviennent plus criminels par leur refus, que si l'on ne leur avait rien offert, et que Dieu le sait bien : mais il vaut mieux permettre leur crime qu'agir d'une manière qui rendrait Dieu blâmable lui-même, et ferait que les criminels auraient quelque droit de se plaindre, en disant qu'il ne leur était pas possible de mieux faire, quoiqu'ils l'aient ou l'eussent voulu[3]. »

[1] « ... Eos vero quos non consensuros, ante relinquit quam committant. » *Fragm.* II.

[2] « Nec debet videri injustus, si secundum quod jam providit, gratiam illi auferat, isti autem conferat. » *Ibidem.* Quoique le mot *auferre* semble être employé ici en opposition avec le mot *conferre*, cependant en lui-même il signifie l'enlèvement d'une chose possédée.

[3] Leibnitz, *Théodicée, essai sur la bonté de Dieu*, IIe partie; Paris, 1842, p. 132.

III

Après avoir donné ces notions sur la Trinité et la Providence, sur le péché originel et l'incarnation, sur la nature et la grâce, sur la liberté et la prédestination, Guillaume de Champeaux traite des trois principales sources de la grâce : l'Eucharistie, la sainte Écriture et l'Église.

Plusieurs philosophes modernes, frappés des rapports qui existent entre le réalisme, l'unité de la matière et l'Eucharistie, en ont conclu que l'Eucharistie n'est que le résultat de la doctrine réaliste. C'est ainsi que M. Hauréau a pu écrire ces lignes[1]: « Le premier de tous les Pères qui s'exprime sur la présence réelle en des termes non suspects d'hétérodoxie, saint Justin, est aussi le premier des philosophes qui ait adopté la croyance chrétienne. Et dans quelle école a-t-il pris ses grades ? Tous les historiens ecclésiastiques nous disent qu'il sortait de l'école de Platon. Or, Platon avait dit : Tout ce qui est conçu par l'intelligence existe réellement hors d'elle-même, et si les sens ne l'attestent pas, c'est que les sens sont imparfaits. Retenant cette maxime de son commerce avec les platoniciens, saint Justin vient enseigner à l'Église que toute formule sacramentelle contient une vérité dogmatique, et que toute vérité dogmatique correspond nécessairement à une réalité présente, quel que soit le témoignage des sens[2]. Qui se récrie le premier contre ce réalisme intempérant ? C'est un disciple d'Ammonius Saccas, un éclectique, saint Clément d'Alexandrie. Platon, dit-il, a distingué le monde intelligible du

[1] *Ouvr. cité*, t. I, p. 160.
[2] Saint Justin, *Seconde Apologie.*

monde sensible ; prenons garde de les confondre : c'est aux lieux hauts que s'accomplit la mystérieuse alliance de l'idéal et du réel ; nous ne possédons ici-bas que des images, que des symboles de la vérité[1]. Mais c'est surtout Tertullien qu'il faut entendre protester avec énergie sur la doctrine de la présence réelle[2]. »

M. Hauréau s'est évidemment mépris sur les idées hétérodoxes qu'il prête à Clément d'Alexandrie et à Tertullien. Clément d'Alexandrie enseigne expressément que Jésus-Christ nous nourrit de sa chair et de son sang[3]. Tertullien, parlant de ceux qui s'approchent indignement de l'Eucharistie, compare leur crime à celui des juifs qui ont porté leurs mains sacriléges sur le corps de Notre-Seigneur[4] ; et, au livre de la *Résurrection des corps*, il dit ces propres paroles : « Notre chair se nourrit du corps et du sang de Jésus-Christ, en sorte que notre âme s'engraisse de Dieu même[5]. »

Quant au rapprochement entre le réalisme et l'Eucharistie, il est certain que le réalisme bien expliqué peut faciliter considérablement l'intelligence de la transsubstantiation, surtout en admettant la théorie dynamique des forces et des lois. Mais il n'est pas moins certain que le fait et la doctrine catholique de l'Eucharistie remontent jusqu'à Jésus-Christ. Guillaume de Champeaux, qui avait tant à cœur le réalisme, ne s'appuie nullement sur lui, ni dans les quelques lignes qu'a publiées dom Mabillon, ni dans son onzième *Fragment*, pour enseigner la présence réelle du corps

[1] *Pedagogi* l. I, p. 104 de l'édit. de 1629, et dans le livre II, *passim*.
[2] *Adversus Marcionem*, lib. IV, c. XL.
[3] Clem. Alexandr. *Pædagogi* lib. I, c. VI; Migne, *Patrol. Græc.*, t. VIII, col. 301-302. — Cf. t. IX, col. 870-871. Dissert. Le Nourry, c. V, art. 2.
[4] Tertull. *de Idololatria*, c. VII.
[5] *Lib. de resurrect. carnis* c. VIII : « Caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut anima de Deo saginetur. »

et du sang de Jésus-Christ dans l'Eucharistie. La présence réelle est à ses yeux un dogme reçu universellement dans l'Église, indépendamment de tout système philosophique; il n'essaye même pas de le prouver, mais se borne simplement à l'exposer. Les expressions dont il se sert sont trop précises et trop péremptoires contre les calvinistes pour que nous ne les rapportions pas : « Le Christ dans l'Eucharistie n'est pas reçu partiellement ou peu à peu, mais tout entier, soit sous les deux espèces, soit sous une seule.... Quoique l'hostie sacramentelle soit divisée, quoiqu'elle conserve son odeur, sa couleur et sa saveur, cependant sous l'une et l'autre espèce se trouve tout entier ce même Christ qui depuis sa résurrection est entièrement invisible, impassible et indivisible, tellement que le sang n'est pas sans la chair, ni la chair sans le sang, ni l'un et l'autre sans l'âme humaine, ni toute la nature humaine sans le Verbe de Dieu qui lui est personnellement co-uni[1]. » On voit, en outre, dans ce *Fragment* que l'Église catholique n'avait pas encore abandonné l'ancien usage de faire communier sous les deux espèces les simples fidèles, et, sous l'espèce du vin seulement, les petits enfants qui venaient d'être baptisés[2].

Guillaume de Champeaux, malgré son grand amour pour

[1] « Non accipitur Christus membratim vel paulatim, sed totus vel in utraque specie vel in altera... Quamvis sacramenta ibi sint secundum fractionem, et odorem, et colorem, et saporem, tamen in utraque specie totus est Christus qui post resurrectionem quidem ex toto est invisibilis, impassibilis, indivisibilis, ita ut nec sanguis sine carne, nec caro sine sanguine, nec utrumque sine anima humana, nec tota humana natura sine Verbo Dei sibi personaliter counito. » *Fragm. IX.* — Cf. Migne, *Curs. patrol.*, t. CLXIII, col. 1038.

[2] « Quod panis intinctus prohibitus est accipi ex frivola causa fuit, scilicet pro bucella intincta quam Dominus Judæ ad distinctionem porrexit. Tamen cum fide bonum est... Et infantulis mox baptizatis solus calix datur, quia pane uti non possunt, et in calice totum Christum accipiunt. Dandus autem est calix eis, quia, sicut non potest quis ad vitam ingredi sine baptismo, ita nec sine hoc vitali viatico... Et ideo licet in alterutra specie totus sumatur, tamen pro causa prædicta sacramentum utriusque speciei ab Ecclesia immutabiliter

la philosophie, aimait surtout à s'éclairer dans la sainte Écriture. La chronique de Maurigny, en effet, dit qu'il « brillait sur tous les évêques de la France entière par son zèle de Dieu et sa science des divines Écritures [1]. » Ce qui le caractérisait ici comme ailleurs, c'était son bon sens et sa modération. Il cherchait avant tout le sens littéral, ne le sacrifiait jamais au sens figuré, et ne donnait la première place au sens figuré que lorsque le sens littéral était incapable de la tenir. Telles étaient les deux règles qui le guidaient dans ses interprétations [2]. Toutefois cette sagesse ne causait dans son cœur aucune aridité. Son imagination savait s'allumer quelquefois sous le charme de la piété et donner aux difficultés les plus ingrates les solutions les plus charmantes [3].

retinetur. » *Ibidem.* — Voir une lettre dans laquelle Pascal II écrit à Ponce de Cluny : « Ita sumenda Eucharistia, ut corpus et sanguis seorsum sumantur, exceptis infirmis et infantibus. »

[1] *Rec. des histor.*, t. XII, p. 76. — Voir *Introd.*, p. 6.

[2] « Rex David in psalterio quamdam similitudinem faciens, ait : *Sicut ros Hermon qui descendit in montem Sion;* hoc secundum historiam quantum sit impossibile satis advertitis, ut ros montis Hermon descendat in montem Sion. Quia igitur litteraliter stare non potest, congruit ut allegorice proferatur et dicatur quod ros montis Hermon tunc descendit in montem Sion, cum Dei gratia quæ arentia corda rigat, de monte Hermon, id est, a Domino, qui mens nostræ fortitudinis est, descendit in montem Sion, id est sanctorum animas quæ, quamvis carnali mole graventur, tamen pro posse suo per speculum et in ænigmate Dominum speculantur : nam Sion speculatio dicitur; alia quoque innumera sunt quorum quædam allegorice, quædam vero moraliter, quædam autem sola littera valeant æstimari. » Willelm. Campell., *Dialog. inter Christianum et Judæum*, apud Migne, *Patrol. curs.*, t. CLXIII, col. 1048.

[3] C'est ainsi qu'au Juif qui lui objectait l'impossibité où était Marie de concevoir et de rester vierge, il répond : « Et virga Aaron quæ arida floruit, fronduit et amygdala peperit, nonne contra naturam fecit? rubus quoque, qui ardere videbatur et non ardebat, numquid naturaliter faciebat? His ergo collige Dei potentiam, et quod sicut virga Aaron arida contra naturam floruit et peperit amygdala, sic contra naturam concepit et peperit Virgo Maria; et sicut rubus videbatur ardere et non ardebat, sic virginem Mariam nullus ardor tentationis urebat quam Spiritus Sanctus in eam superveniens obumbrabat. » *Ibid.*, col. 1054-1055.

Au commencement du douzième siècle l'idée de l'Église était en France aussi nette qu'elle y est confuse maintenant, et c'est sans doute pour cette raison qu'il y avait alors aussi peu de traités sur l'Église qu'il y en a beaucoup maintenant. Ces traités étaient uniquement dirigés contre les juifs, parce qu'alors le rationalisme était encore complétement inconnu dans la société française. On leur donnait la plupart du temps la forme d'un dialogue entre un chrétien et un juif. C'est du moins ce que fit Guillaume de Champeaux.

Dans le *Dialogue* qu'il composa à ce sujet, il dirige contre le judaïsme deux séries d'arguments. Dans la première, il établit l'insuffisance de la loi, soit à cause de son imperfection intrinsèque, soit à cause de ses préceptes temporaires. Il s'attache surtout à montrer que son abrogation dans le sens chrétien n'est point sa destruction, mais son perfectionnement. Pour cela, il s'appuie sur l'unité que Jésus-Christ a su mettre entre les deux testaments[1], et surtout sur ce principe, si connu en théorie et si méconnu en pratique, qu'il faut toujours chercher l'esprit sous la lettre. Il ne craint pas d'insister sur ce dernier point et de poursuivre son adversaire par une comparaison aussi spirituelle que simple.

« LE CHRÉTIEN. — Je te propose de tenir une noix dans ta main.

LE JUIF. — Soit, je la tiens.

LE CHRÉTIEN. — Si tu mangeais cette noix sans la briser, peut-être t'étranglerais-tu.

LE JUIF. — Sans aucun doute, et cela ne tarderait pas.

[1] « Hæc duo testamenta in unum ordinata a Christo qui facit utraque unum, in quem oportet te credere. » Apud Migne, *loc. cit.*, col. 1047.

LE CHRÉTIEN. — Donc la noix n'est pas bonne à manger tout entière?

LE JUIF. — C'est très-vrai.

LE CHRÉTIEN. — Par conséquent, il faut en briser la coquille et arriver à ce qu'elle contient.

LE JUIF. — Il est clair qu'il n'y a pas d'autre moyen.

LE CHRÉTIEN. — Or, s'il en est ainsi, écoute: de même que tu ne peux pas manger utilement la noix tout entière, ni arriver à ce que contient la coquille sans auparavant la briser, ainsi tu ne saurais parvenir à la loi nouvelle, sans auparavant briser l'ancienne... Et maintenant, dis-moi, je t'en prie, lorsque tu auras brisé la noix et enlevé le contenu, que feras-tu de la coquille?

LE JUIF. — Lorsque j'aurai retenu le contenu qui m'est utile, je jetterai au feu la coquille qui m'est inutile.

LE CHRÉTIEN. — Ah! fais donc ce que tu dis: jette la coquille, c'est-à-dire l'ancienne circoncision avec ses actes, et revêts l'homme nouveau [1]. »

Dans la seconde série d'arguments, il invoque d'abord la prophétie de Moïse [2], puis il entre dans des disputes de détails sur la nécessité du baptême, sur le péché originel, sur la nature du sacrement chrétien. Il revient ensuite

[1] « CHRISTIANUS. Propono te tenere nucem in manu tua. — JUDÆUS. Fiat, teneo nucem. — CHRIST. Si hanc nucem infractam ederes, forsitan te strangulares. — JUD. Utique, cito contingeret. — CHRIST. Ergo nux integra non est bona ad comedendum. — JUD. Utique. — CHRIST. Prius ergo oportet testam frangere et sic pervenire ad nucleum. — JUD. Nullatenus aliter esse potest. — CHRIST. Audi igitur : non potes nucem integram edere utiliter, nec pervenire ad nucleum nisi prius testa frangatur, sicut non potes pervenire ad novam legem nisi vetus lex conquassetur. » etc. *Et infra* (col. 1050) : « Dic mihi, precor, fracta nuce, sublato nucleo, de testa quid facies? — JUD. Retento utili nucleo, testam inutilem in ignem projiciam. — CHRIST. Eia! fac quod dicis, projice testam veterem scilicet circumcisionem cum actibus suis et induere novum hominem... » *Ibid.*, col. 1048-1050.

[2] *Ibid.*, col. 1049.

aux prophéties, particulièrement à celles de Jacob[1], aux promesses faites à Abraham et à David[2], et reprend de nouveau ses digressions sur les anges, le premier homme, etc., sans doute afin d'expliquer le but et les effets de l'incarnation. Dans toutes ces pages on sent combien le péché originel préoccupait les esprits et combien l'on était encore éloigné de l'opinion que les scotistes devaient émettre sur le motif de l'incarnation[3].

Telles sont les principales idées qui dominent le *Dialogue* et les *Fragments*, et qui forment la base de la théologie dogmatique de Guillaume de Champeaux.

IV

Guillaume de Champeaux enseignait aussi la théologie morale. Son esprit, bien que porté vers la métaphysique des choses, ne négligeait nullement leur côté positif. Ce n'était pas un idéologue habitant les nues, c'était un homme regardant le ciel et vivant sur la terre. Il avait trop d'esprit pour ne pas toucher les questions et les choses par leur sommet, et trop de bon sens pour ne pas les prendre par leur base. De ce que les philosophes de cette époque cultivaient peu les sciences expérimentales et beaucoup les spéculatives, on en conclut ordinairement qu'ils vivaient peu dans les réalités et beaucoup dans les chimères. Rien n'est plus faux. Il y a au commencement du douzième siècle une alliance très-rare de l'enthousiasme spéculatif et

[1] Col. 1055.
[2] Col. 1058.
[3] Voir aussi le *Fragm. IX* : « De duabus potentiis animæ et de utilitate adventus Christi. »

de la modération pratique : Roscelin, en effet, ce nominaliste extrême, n'a-t-il pas consacré les dernières années de sa vie à défendre la morale contre les désordres du clergé anglais ? Abélard, l'auteur du conceptualisme, n'est-il pas aussi l'auteur du *Scito teipsum?* Guillaume de Champeaux, plus que Roscelin et autant qu'Abélard, étudia la morale. On sait qu'il aimait particulièrement les ouvrages du pape saint Grégoire, qu'il en fit un abrégé, et qu'il composa un traité sur la morale de Job. C'est sans doute cette disposition d'esprit qui le lia d'amitié avec le grand moraliste de cette époque, le vénérable Hildebert du Mans. Malheureusement les ouvrages dont nous venons de parler ont disparu, et nous n'avons, pour le juger sous ce nouvel aspect, que son manuscrit des *Sentences* et quelques-uns de ses *Fragments inédits*.

Le manuscrit des *Sentences* n'offre ni plan dans l'ensemble ni enchaînement dans les détails. C'est une juxtaposition de petits canevas sur différents sujets de morale, d'interprétation biblique et même de discipline. Il y est question de la simonie, du mariage, de la fornication, de l'inceste, de la consanguinité, de la charité, de l'orgueil, de la délectation, du consentement, de la gourmandise, du péché originel, du baptême, de la pâque et de beaucoup d'autres choses spéciales. Le fond des idées n'offre rien de neuf ni de saillant. Cependant il y a généralement dans leur exposé un goût didactique, une habitude de la définition, une recherche de l'analyse, qui indiquent évidemment le besoin et la formation d'une méthode scientifique dans la psychologie morale. Guillaume de Champeaux y révèle çà et là un génie véritable d'observation, une délicatesse de discernement, une finesse de touche, une précision de coup d'œil, qui font déjà pressentir cette analyse admi-

rable que saint Thomas devait donner, un siècle après, sur la genèse des passions. Effectivement, n'est-ce pas une véritable anatomie psychologique que cette étude sur l'orgueil, l'envie et la détraction ?

« L'orgueil, dit-il, c'est l'amour de sa propre excellence. Il y en a quatre espèces : la première consiste à se croire possesseur d'une qualité qu'on n'a pas ; la deuxième, à croire qu'on tient de soi-même, et non de Dieu, le bien qu'on possède ; la troisième, à attribuer à ses mérites le bien qu'on a et qu'on sait tenir de Dieu ; la quatrième, enfin, à se croire intérieurement meilleur que les autres, alors même qu'on n'attribue nullement à ses mérites le bien qu'on sait tenir de Dieu. — De l'orgueil naît l'envie ; car, si l'on ne chérissait pas sa propre excellence, on ne porterait jamais envie à qui que ce soit. L'envie est la haine de la félicité d'autrui. Or, on peut l'envisager de trois manières, soit envers ses inférieurs, lorsque quelqu'un craint qu'ils ne deviennent ses égaux ; soit envers ses supérieurs, lorsqu'il souffre de ne pas les égaler ; soit envers ses égaux, quand il gémit de les voir à son propre niveau. — L'envie donne naissance à la détraction : car la détraction est précisément un discours que l'on tient par un motif d'envie. Elle a lieu dans deux cas, à savoir : lorsqu'on nie les qualités d'autrui ; ou, si cela est impossible, lorsqu'on les corrompt en les faussant ; puis, lorsqu'on raconte les défauts du prochain pour l'abaisser et le flétrir. Toutefois, il y a un genre de discours dont la malice est douteuse, mais qui, néanmoins, doit être évité : c'est quand je m'entretiens d'un de mes amis avec un second, rapportant au second les défauts du premier, le faisant, il est vrai, avec une compassion et une douleur véritables, mais sans consentir à ce que le second les redise au premier ; car, si je consentais

à ce qu'il les lui rapportât convenablement dans le but de le rendre meilleur, il est évident que ce serait un bien[1]. »

Le huitième *Fragment*, sur les trois espèces de crainte, n'est pas moins remarquable.

Cependant ce ne sont là que des preuves du talent analytique de Guillaume de Champeaux. Or, il y a une chose plus précieuse encore que le talent, c'est l'esprit dans lequel on s'en sert. Cet esprit, en effet, joue dans l'intelligence véritable des choses le rôle que le point de vue joue dans la perception physique. Car, pour voir parfaitement un objet, il ne suffit pas d'avoir des yeux excellents, il faut surtout se placer à ce point difficile qui, seul, donne une perspective exacte. Tâchons donc de saisir quel fut l'esprit, ou, pour mieux dire, l'âme entière de la théologie morale de Guillaume de Champeaux. Plus loin, lorsque nous étudierons sa méthode mystique, nous entrerons dans de plus grands détails; qu'il nous suffise ici d'indiquer son caractère général.

[1] « *Superbia* amor propriæ excellentiæ. — Hujus sunt quatuor species. Prima est, quando aliquis putat se habere bonum Dei quod non habet. Secunda est, quando bonum quod habet, a se, non a Deo, se habere existimat. Tertia est, quando bonum quod habet, a Deo se habere cognoscit, sed tamen pro meritis suis. Quarta est, quando a Deo omnia credit habere, nec pro meritis suis, sed intus se meliorem quam alios credit.

« Ex superbia autem nascitur *invidia;* nisi enim aliquis propriam excellentiam diligeret, nunquam alicui invideret. — Est autem invidia odium alienæ felicitatis. — Hæc vero tribus modis consideratur, vel circa inferiores, quando aliquis timet ne sibi coæquentur; vel circa superiores, moleste ferendo quod eis non coæquetur; vel contra pares, dolendo quod jam coæquentur.

Ex invidia nascitur *detractio*. Detractio namque est locutio ex invidia procedens. — Hæc autem fit, vel quando bona alicujus, si negare licet, negat, aut, si non licet, pervertit; vel quando mala alicujus ad ejus depressionem narrat. — Est autem genus locutionis de quo dubium est an sit malum et ideo vitandum : quando videlicet de eo quem diligo cum aliquo meo familiari, mala ejus referendo, colloquor ex quadam compassione et dolore, ita quidem ut nolim quod ille cum quo loquor hoc ei referat; nam si vellem quod illi ad correptionem ei convenienter narraret, evidenter bonum esset. » *Fragm.* XLII. — Cf. *Sententiæ Guillelmi, Cathal. episcopi*, Ms., fol. 12.

Au commencement du douzième siècle il y avait, en théologie morale, trois tendances, peut-être même déjà trois écoles.

L'une inclinait à l'extension excessive des droits de la liberté par la restriction des droits de l'autorité. C'était la passion du subjectif cherchant à détruire la réalité de l'objectif. Cette tendance au laxisme, que favorisa Abélard, beaucoup plus par ses actes et son attitude superbe que par le fond de sa doctrine, fut ensuite poussée à l'extrême par un de ses élèves, Arnaud de Brescia.

Une seconde tendance, complétement opposée à la première, inclinait à l'extension de la loi par la restriction, peut-être excessive, des droits de la liberté. C'était l'amour de la règle objective cherchant, non pas à détruire, mais à effacer les formes saillantes du subjectif. Dans une difficulté, on en appelait avant tout à la loi, ensuite à la conscience, s'appuyant sur cette phrase qu'on regardait comme un principe indiscuté, sinon indiscutable, à savoir, que la loi possède toujours sur la liberté. Cette tendance au rigorisme était en général favorisée par la première ferveur des ordres religieux qui se réformaient.

Enfin, entre ces deux tendances, on pouvait en distinguer une troisième, modérée comme le juste milieu qu'elle cherchait à tenir, ayant pour but la conciliation de l'autorité et de la liberté par le respect de tous les droits et la pratique de tous les devoirs, également éloignée de l'absorption de la loi par une conscience mal éclairée, et de l'absorption de la conscience par une loi mal comprise, mais unissant ensemble l'objectivisme et le subjectivisme, afin de les compléter l'un par l'autre et de rester ainsi, loin du laxisme et loin du rigorisme, dans cette région où s'embrassent la justice et la paix, où germe la vraie vertu et où

fleurit la vraie sainteté. Telle était la tendance que favorisaient Hildebert du Mans, Guillaume de Champeaux, et plus tard Marbode de Rennes, Jean de Salisbury et Pierre le Vénérable.

Guillaume de Champeaux, en effet, s'il faut en croire quelques mots des *Fragments inédits*, ne jugeait pas de la moralité des actes d'après le seul dictamen de la loi extérieure, mais encore d'après le dictamen de la conscience. Selon lui, il ne suffisait pas que la loi parlât, il fallait encore que la conscience fût éclairée. Pour être vraiment vertueux, ce n'était pas assez de faire objectivement des actes de vertu, il fallait que la conviction y fût et que la liberté y consentît[1]. De même, pour être coupable envers la vérité, ce n'était pas assez de l'attaquer objectivement, il fallait l'attaquer sciemment, c'est-à-dire que celui-là seul était criminel devant Dieu, qui, voyant la vérité, la reconnaissant pour telle dans sa conscience, la rejetait néanmoins hors de ses pensées, de ses paroles et de ses actes; et, au contraire, celui-là pouvait être l'ami de Dieu, qui ne combattait la vérité que parce que ses yeux débiles, loin de lui faire reconnaître sa céleste beauté, la lui montraient comme une ennemie. « L'hérésie strictement considérée, disait Guillaume de Champeaux, consiste à combattre la vérité *sciemment*[1]. » Et, étendant cette doctrine jusqu'aux temps qui ont précédé la venue de Jésus-Christ, il déclarait justifiés, même du péché originel, tous ceux qui se conduisaient selon la sincérité de leur conviction, parce que, disait-il, là où agit la bonne foi, là aussi agit la vraie foi :

[1] « Similiter pietas, justicia, castitas, virtutes sunt. Sed cum sint in anima vel in corpore fundatæ, non dicuntur virtutes nisi adhibeatur consensus. » *Fragm.* XX, Dicunt quidam peccatum, etc.

[2] « Hæresis stricte accepta est scienter veritatem impugnare. » *Fragm.* XIX.

« QUICUMQUE *igitur* FIDE BONA *operabantur*, IPSA FIDES *in eis originale peccatum abluebat*[1]. »

Tel fut le système théologique de Guillaume de Champeaux, autant que les débris de ses ouvrages nous ont permis de le concevoir et de le reconstituer. Essayons maintenant de retrouver à travers ces mêmes débris les grandes idées qui forment le fond de sa méthode, soit théologique, soit mystique.

[1] Constat aliquos et sub naturali lege et sub scripta et sub Evangelio salvos fuisse. Dicendum est igitur quod illi qui salvati sunt ante adventum Christi credebant aliquem esse justum et pium judicem qui et bonis bona et malis mala redderet. Erant etiam qui venturum credebant quemdam a Deo qui redimeret populum, modum autem nesciebant. Erant iterum paucissimi quibus hic modus redemptionis natus erat. Quicumque igitur fide bona operabantur, ipsa fides in eis originale peccatum abluebat. » *Fragm.* X, de Naturali et scripta lege, etc.

CHAPITRE III

LA MÉTHODE THÉOLOGIQUE AVANT LE DOUZIÈME SIÈCLE.

I. — Importance de cette étude. — La foi et la théologie. — Les trois phases de la théologie pendant les quatre premiers siècles de l'Église. — L'exposition. — L'explication pastorale. — La double apologétique. — Clément d'Alexandrie, Origène. — Saint Augustin. — II. Les Barbares. — Méthode théologique de Scot Erigène. — Bérenger. — Méthode positive.

I

Les systèmes passent, les méthodes restent, parce que les systèmes ne sont que les corps des méthodes, tandis que les méthodes sont les âmes des systèmes. Le système de Bacon a été remplacé ; mais sa méthode a été maintenue. Le système de Descartes est expirant, s'il n'est pas mort ; mais sa méthode est immortelle. Or, de même qu'il y a une méthode dans les sciences physiques et dans la science psychologique, ainsi il y en a une dans la science théologique. Là on raisonne sur le fait matériel et sur le fait psychologique, ici sur le fait religieux, notamment sur le fait de la révélation chrétienne.

Cette révélation est un fait essentiellement intelligible et s'adressant à des êtres essentiellement intelligents ; c'est la lumière de la foi venant se surajouter à la lumière de la rai-

son. De là deux séries de questions : Quels sont les droits et les devoirs de la raison à l'égard de la foi, et de la foi à l'égard de la raison ? Comment doit se faire le partage entre ces deux puissances chargées d'éclairer et de diriger l'homme? Ont-elles un domaine commun, ou bien deux domaines distincts, ou même deux domaines séparés ? Y a-t-il entre elles une suprématie? Qu'est-ce que cette suprématie, et à laquelle des deux appartient-elle? Toutes ces questions, inconnues à l'antiquité, sont nées du christianisme, et, comme l'a fait remarquer M. Charles Jourdain, « il n'est pas nécessaire de réfléchir longtemps pour se persuader que de la solution qu'elles reçoivent au fond le plus intime d'une âme, dépend l'avenir de cette âme, sa direction religieuse et philosophique, selon qu'elle a comprimé ou développé en elle plus ou moins l'élan de la foi ou l'élan de la raison[1]. » Du reste, la lutte qui s'engagea sur cette question, il y a près de cinquante ans, à l'apparition de l'*Essai sur l'indifférence*, et qui est loin d'avoir disparu des esprits, nous prouve suffisamment l'importance méritée qu'on y a attachée. Aujourd'hui comme à cette époque, l'accord de la foi et de la raison, soit sur le terrain individuel, soit sur le terrain social, est resté le problème dominant et la clef de voûte de tous les autres.

Dans cet état de choses, peut-être serait-il utile de faire taire en nous toutes les passions personnelles qui peuvent nous agiter, de nous abstraire des partis dans lesquels notre vanité a pu nous engager, de sortir de cette société et de ce siècle, où l'impartialité est si difficile à tant d'intelligences, et de remonter jusqu'à cette société du douzième siècle, dont l'esprit, il est vrai, ressemble trop au nôtre pour que nous lui soyons étrangers, mais qui cependant,

[1] *La Philosophie de saint Thomas d'Aquin*, t. II, p. 278.

en substituant ses débats à nos débats, ses appréciations à nos appréciations, nous permettra de mieux saisir l'état de la question et de mieux discerner les limites, maintenant trop confuses, qui séparent ce qui n'est qu'une opinion de ce qui est un dogme. Ce qui nous tient éloignés de la solution que nous cherchons, c'est, si je ne me trompe, l'exclusivisme de nos idées et de nos passions. « Il est des esprits, disait Saisset, qui ne peuvent voir qu'un seul côté des choses. Pénétrants, vigoureux, logiciens, mais exclusifs, ces esprits excèdent sans cesse et poussent tout aux dernières limites. Aussi ce n'est point à ces sortes d'intelligences, si fortes qu'elles puissent être, qu'appartiennent la vraie gloire et la solide et durable influence. Leur rôle, sans doute, n'est pas inutile ; car tout sert aux desseins de Dieu, et les égarements mêmes de la raison sont pour elle une leçon et un progrès. Mais c'est à d'autres esprits que le genre humain donne sa confiance : je parle de ces amples et sobres génies, plus occupés de s'entendre avec leurs semblables que de suivre leurs propres vues, et qui tiennent bien moins à pousser un principe exclusif à ses conséquences extrêmes qu'à voir à la fois tous les principes dans leur liaison et leur harmonie[1]. » Sans aucun doute, le dix-neuvième siècle possède de ces génies conciliateurs ; mais la plupart d'entre eux ont une prudence trop peu oublieuse d'eux-mêmes, ou trop distraite des grands intérêts de l'Église et de l'humanité, pour que la vérité puisse compter sur eux. « Rien ne raccourcit plus les grands hommes, a dit quelque part Montesquieu, que leur attention à de certains procédés personnels. » Faisons donc de l'histoire qui, sans être complétement ancienne, ne com-

[1] Ém. Saisset, *Essais sur la philosophie et la religion au dix-neuvième siècle*, Paris 1845, préface, p. XXI-XXII.

promettra cependant personne : nous n'aurons pas les inconvénients des personnalités trop rapprochées, et nous aurons les avantages de l'exactitude la plus impartiale. Cette substitution du douzième siècle au dix-neuvième, ou plutôt cet effacement du dix-neuvième derrière le douzième, est d'autant plus facile que ce qui se passait alors n'était que l'essai de ce qui se passe aujourd'hui et la préparation de ce qui doit avoir lieu plus tard. Du reste Pie IX n'a-t-il pas enseigné que « la méthode et les principes d'après lesquels les *anciens docteurs scolastiques* ont cultivé la théologie, conviennent aux nécessités de notre temps et au progrès des sciences[1] ? »

Mais avant d'entrer dans les débats du douzième siècle, il importe souverainement, pour en mieux comprendre toute l'étendue et toute la valeur, de résumer dans un coup d'œil rétrospectif les différentes phases qu'a traversées cette grande question de la méthode théologique, de même que, pour juger parfaitement de la force et de la vitalité d'une tige, on cherche à descendre jusqu'à ses racines et à mesurer leur profondeur.

Il ne faut pas s'étonner si la foi est immuable en elle-même, et la théologie essentiellement progressive[2]. En effet, la foi est la parole de Dieu, et nul homme ne saurait la changer. La théologie, au contraire, est une science : c'est l'élévation de la raison jusqu'à la foi et l'explication de la foi par la raison[3]. La théologie prouve le fait de la ré-

[1] *Lettre encyclique du* 21 *décembre* 1864, XIII[e] proposition condamnée : « Methodus et principia quibus antiqui doctores scholastici theologiam excoluerunt, temporum nostrorum necessatibus scientiarumque progressui minime congruunt. » Cf. Epist. ad archiep. Frising., *Tuas libenter*, 21 dec., 1863.

[2] « Fides in natura sua ac principio formali spectata essentialiter a scientia distinguitur. » Perrone, *Tract. de locis theolog.*, *De analogia rationis et fidei*

[3] « Entre la foi et la philosophie, l'Église a placé quelque chose qui n'est

vélation; elle constate quelles sont les vérités qui sont réellement contenues dans le dépôt de la révélation; puis, elle explique ces vérités, d'une part en démontrant qu'elles ne répugnent pas à la raison, d'autre part en dévoilant de quelle manière elles lui sont conformes. Or, cette explication se fait par les analogies qui existent si harmonieusement entre la nature et la grâce; et comme ces analogies se découvrent dans une mesure toujours grandissante selon le progrès des sciences naturelles et philosophiques, il en résulte que la théologie, elle aussi, doit nécessairement progresser. De là toutes ces phases qu'elle traversa et qui donnent tant d'intérêt à son histoire.

Celles qui précèdent le douzième siècle peuvent se résumer en deux grandes périodes, dont la première se termine glorieusement avec saint Augustin, et la seconde commence à la suite des invasions des barbares.

La première période comprend trois phases: celle de l'exposition, celle de l'explication pastorale, et enfin celle de l'explication philosophique. Ces trois phases ne sont dans l'ordre du temps nullement exclusives l'une de l'autre, et ne se distinguent que par leur côté dominant. — Ce qui domine au temps des apôtres, c'est l'exposition de la foi : effectivement la première obligation de leur ministère était de faire connaître, soit aux Juifs, soit aux païens, le dogme et la morale de Jésus-Christ. Cependant ceux d'entre eux qui sentaient davantage les exigences de la raison ne se bornaient pas à une simple exposition. C'est ainsi que les *Actes* nous montrent saint Paul discutant dialectiquement

absolument ni l'une ni l'autre, qui participe de toutes les deux, et qu'on appelle théologie. La théologie est par sa nature une chose rationnelle, encore qu'elle ne soit pas exclusivement rationnelle; en elle viennent se rencontrer et se développer les deux esprits qui subsistent dans l'homme et dans l'Église; toute théologie est une certaine alliance de la raison et de la foi. » M. Ch. de Rémusat, *Abélard*, t. II, p. 300.

les choses du royaume de Dieu[1]. — A cette première phase succéda celle de l'explication pastorale : car il était naturel, la foi étant connue et acceptée, qu'on en fît dans les assemblées chrétiennes une application immédiate et directe à la vie pratique. Tel fut le but que se proposèrent l'auteur de l'épître à Diognète, Hermas dans son beau livre du *Pasteur*, le pape saint Clément dans sa Lettre aux Corinthiens, enfin les prêtres et les évêques dans leurs traités de morale et dans leurs homélies. Les commentaires sur les saintes Écritures furent simultanément des expositions de la foi et des applications de la foi à la vie morale. Les maîtres qui excellèrent dans cette phase furent saint Jean Chrysostome[2], et avec lui saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, saint Jérôme et saint Ambroise. — Mais bientôt des ennemis se levèrent, soit au dehors, soit au dedans, contre ces expositions et ces applications. C'est pourquoi après cette deuxième phase qu'on pourrait appeler la phase exégétique et pastorale, s'ouvrit la phase apologétique. Ce fut sans contredit la plus considérable. Commencée sous les gnostiques, elle se continua surtout dans saint Justin, saint Irénée, Clément d'Alexandrie, Tertullien, Origène, saint Cyprien, Minutius Félix, Arnobe et Lactance. Tous s'appliquèrent à mettre en évidence l'aveuglement des Juifs, les absurdités et les abominations de l'idolâtrie, les contradictions sans fin des sectaires et la révoltante iniquité des persécuteurs[3]. Cepen-

[1] « *Διελέγετο αὐτοῖς ἀπὸ τῶν γραφῶν, διανοίγων καὶ παρατιθέμενος...* » *Act.*, XVII, 2. — Cf. *ib.*, XIX, 8.

[2] « Nous n'avons pas été envoyés pour nous lancer dans la joute des disputes, mais pour soumettre les esprits à la foi. Nous n'avons pas la mission d'exposer nos propres pensées, mais nous transmettons aux hommes le dépôt des vérités que Dieu a révélées. Les apôtres ont annoncé simplement la parole de Dieu, ils n'y ont rien ajouté de leur esprit propre, et nous devons faire comme eux. » S. Joan. Chrysost., in *Epist. ad Rom.*, II, 5.

[3] Voir M. Martinet, *Étude sur la méthode d'enseignement théologique*, Paris, 1856, p. 17.

dant il faut bien distinguer entre l'apologétique oratoire et l'apologétique philosophique : dans celle-là ce fut tantôt l'éloquence rude, indignée, exclusive, et parfois inexacte de Tertullien[1], tantôt l'éloquence correcte et froide de l'avocat Minutius Félix, tantôt enfin l'éloquence plus douce et plus poétique du rhéteur Arnobe et de son disciple Lactance : dans l'apologétique philosophique, au contraire, on remarqua entre tous Clément d'Alexandrie par sa profondeur, et Origène par son immensité. Toutefois ces deux génies eux-mêmes se contentèrent très-souvent, pour répondre aux ennemis de la foi, d'en appeller aux miracles et aux faits plutôt qu'aux raisonnements, comme si dans ces siècles de luttes perpétuelles on n'eût eu que le temps de s'affirmer et de se défendre avec les armes les plus aisées et les plus pratiques.

Aussi, sous ce point de vue, rien n'est-il encore parfaitement net. On cherche, on tâtonne ; on admet bien la philosophie, mais on ne sait trop à quelle mesuse s'arrêter. M. de Rémusat raconte ainsi cette indécision : « Les premiers Pères écrivent, dit-il ; ils sont donc à quelque degré des lettrés ; leur éducation, si modeste qu'on la suppose, a laissé dans leur esprit des idées et des expressions originaires de la science des gentils. L'enseignement apostolique ne peut prendre une forme tant soit peu littéraire sans qu'aussitôt les souvenirs de la Grèce s'y viennent unir. Une religion, dès qu'elle se traite dans les livres, ressemble fort à un système de philosophie. Elle prend nécessairement l'esprit humain comme elle le trouve, la langue telle qu'elle est faite, la science au point où elle en est venue. Tous les

[1] « Nous n'avons besoin d'aucune science après le Christ, ni d'aucune preuve après l'Évangile ; celui qui croit ne désire rien de plus ; l'ignorance est bonne, en général, afin que l'on n'apprenne pas à connaître ce qui est inconvenant. » Tertullien.

Pères sont donc plus ou moins philosophes, même ceux qui n'en ont aucune envie ; mais quelques-uns mettent du prix à l'être et font expressément à la philosophie une place dans la religion. Ce n'est pas encore la philosophie scolastique, ni même la philosophie péripatéticienne ; ce qui domine, c'est l'esprit et quelquefois le langage de Platon. Le disciple de Socrate se retrouve dans ces disciples du Christ, et quelques lambeaux de la pourpre athénienne restent attachés, comme des ornements oubliés, à la robe de lin sans tache des catéchumènes ; non que le dogme chrétien, comme on l'a prétendu, soit tout platonique, mais le dogme emprunte à l'Académie des idées de détail, des métaphores, des hypothèses, des explications théorétiques, dont l'Écriture n'offre aucune trace, et qui sont la part de la raison pure dans l'œuvre de la foi. Aristote contribue pour peu de chose à ces développements additionnels de la science apostolique : de loin en loin, quelques termes d'école, quelques formes dialectiques, inséparables de toute discussion, viennent seulement attester que l'étude, ou du moins une teinture de sa logique était une condition nécessaire de la culture de l'esprit. Dès lors cependant la philosophie n'intervient pas dans la religion sans rencontrer de résistance, elle excite des ombrages, des scrupules, des censures ; tous les Pères s'en servent, mais aucun ne s'y fie d'une manière absolue, et si les uns la recherchent et l'aiment, les autres la fuient ou la repoussent. Beaucoup se déclarent résolûment contre elle et la proscrivent avec sévérité ; d'autres, après l'avoir célébrée, recommandent de ne la suivre qu'avec prudence[1]. »

Clément d'Alexandrie lui-même a plus que des lacunes, non-seulement dans son système, mais aussi dans sa mé-

[1] M. de Rémusat, *Abélard*, t. II, p. 150-151 ; édit. 1845.

thode. — Sans doute, d'une part, il glorifie singulièrement la raison et lui accorde une place considérable, soit dans le dogme, soit dans la morale. Il s'élève en effet, nous dit un de ses savants historiens, M. l'abbé Cognat, contre cette méthode expéditive de défendre le christianisme, qui, sous prétexte que l'Évangile contient toute vérité, rejette et méprise, sans même l'examiner, toute doctrine qui se produit en dehors de l'Église[1]. Mais écoutons-le lui-même : « On n'a pas le droit, dit-il, de condamner ce qu'on ignore. Nier n'est pas réfuter, et la seule réfutation sérieuse est celle qui se fonde sur l'examen et montre l'erreur par la vérité[2]... L'Écriture enseigne que la vertu consiste non pas simplement à faire ce qui est bien, mais à le faire avec intention et d'une manière raisonnable[3]. Bien plus, l'intention seule, pourvu qu'elle soit pure et sincère, devra être réputée pour l'acte vertueux lui-même, quoiqu'elle n'obtienne pas son effet extérieur[4]. Il suit de ces principes que le gnostique faisant toutes ses actions conformément à la droite raison, remplit par là même toutes les conditions de la vraie vertu[5]... Ce n'est pas la simple foi, mais la foi unie à la science, qui sait adopter la vérité et se préserver de l'erreur. Connaître est plus que croire. La foi est la connaissance succincte des vérités nécessaires à savoir ; la gnose au contraire est la démonstration sûre et ferme du contenu de notre foi, fondée sur la foi par la doctrine de Jésus-Christ, et s'élevant jusqu'à une connaissance immuable et jusqu'à une notion scientifique[6]. Ce n'est pas la foi,

[1] M. l'abbé Cognat, *Clément d'Alexandrie, sa doctrine et sa polémique*, p. 481 ; Paris, 1859.

[2] *Ibidem*.

[3] *Stromat.*, VI, 14, p. 796.

[4] *Ibid.*, IV, 6, p. 580-581.

[5] *Ibid.*, VI, 14, p. 796.

[6] *Ibid.*, VII, 10, p. 865.

mais la foi unie à la science, qui sait discerner la vraie de la fausse doctrine[1]. La foi consiste en ce qu'on adopte les mêmes croyances ; avoir la même doctrine, les mêmes idées, est le propre de la gnose. Les fidèles sont ceux qui croient simplement à la lettre des divines Écritures dont l'autorité est au-dessus de toute démonstration, sans chercher à en approfondir le sens intérieur et caché ; les gnostiques sont ceux qui vont plus avant et connaissent la vérité tout entière[2]. » — Et cependant, tout en condamnant la foi aveugle et oisive, tout en réclamant une foi scientifique, il tombe dans le fidéisme. « Les premiers principes, dit-il, les principes indémontrables doivent être admis *de foi*. La foi juge en dernier ressort de la science elle-même. Anticipation de la pensée (πρόληψις), elle est présupposée pour chercher, pour discuter, pour prouver et surtout pour apprendre[3]. » Et ailleurs : « Le seul fondement de la connaissance de la vérité, ainsi que d'une vie solidement vertueuse conforme à cette vérité, c'est la foi[4]. » Qu'y a-t-il de plus clair et de plus formel[5] ? Mais aussi qu'y a-t-il de plus faux ? car si les premiers principes sont indémontrables, c'est qu'ils sont évidents, et l'on ne saurait en conclure, comme l'a fait Clément Alexandrie, que leur criterium est la foi.

Origène adopta la méthode de son maître. Comme lui, il loua la science et la philosophie ; mais comme lui aussi, dit un de ses critiques, il admit, en développant sa pensée,

[1] *Stromat.*, I, 6, p. 336.
[2] *Ibid.*, VII, 16, p. 891.
[3] *Ibid.*, II, 4, p. 435-437.
[4] *Pædagogi* I, 6, p. 112-114.
[5] C'est donc en vain que M. l'abbé Cognat a essayé de justifier de fidéisme Clément d'Alexandrie, et les définitions d'Épicure et d'Aristote sur la foi comme commencement de la connaissance nous paraissent tout à fait insuffisantes pour légitimer cet essai.

« que la révélation précède la philosophie et que la philosophie suppose la révélation [1]. » Cependant cette solution ne sembla pas toujours le satisfaire, et dans sa réponse à Celse il accorda qu'en thèse, c'est-à-dire en considérant les choses dans leur essence, il faudrait recourir à l'examen; mais qu'en hypothèse, c'est-à-dire en considérant l'ignorance de la masse des hommes de son temps, il fallait s'en tenir à l'autorité. Celse, en effet, avait tourné en ridicule la conduite des chrétiens, « lesquels, disait-il, ne voulant ni écouter vos raisons ni vous en donner de ce qu'ils croient, se contentent de vous dire : N'examinez point, croyez seulement, votre foi vous sauvera, et tiennent pour maxime que la sagesse du monde est un mal. » Or voici, d'après Leibnitz, ce qu'Origène lui répondit : « S'il était possible que tous les hommes, négligeant les affaires de la vie, s'attachassent à l'étude et à la méditation, il ne faudrait point chercher d'autre voie pour leur faire recevoir la religion chrétienne. Car, pour ne rien dire qui offense personne (il insinue que la religion païenne est absurde, mais il ne le veut pas dire expressément), on n'y trouvera pas moins d'exactitude qu'ailleurs, soit dans la discussion de ses dogmes, soit dans l'éclaircissement des expressions énigmatiques de ses prophètes, soit dans l'explication des paraboles de ses évangiles, et d'une infinité d'autres choses arrivées ou ordonnées symboliquement. Mais puisque ni les nécessités de la vie, ni les infirmités des hommes ne permettent qu'à un petit nombre de personnes de s'appliquer à l'étude, quel moyen pouvait-on trouver plus capable de profiter à tout le reste du monde, que celui que Jésus-Christ a voulu qu'on employât pour la conversion des peuples [2] ? »

[1] M. l'abbé E. Joly, *Étude sur Origène*, p. 75 ; voir p. 47. Dijon, 1860.
[2] Liv. I, ch. II.

Mais, vers la fin du quatrième siècle, parut un homme dont le génie devait faire de toute cette période un résumé admirable. Augustin, en effet, reproduisit dans ses ouvrages les trois caractères qu'avait pris la théologie dans les trois phases que nous venons d'esquisser : il exposa, il appliqua ce qu'il avait exposé, et il expliqua ce qu'il avait exposé et appliqué. D'abord, il exposa la foi dans ses traités dogmatiques. Ensuite, il en fit l'application morale dans ses sermons, ses homélies et ses commentaires. Enfin, il résuma l'apologétique dans ce sublime ouvrage qui est la somme théologique de tout ce qui précède et qui se nomme la *Cité de Dieu*.

Toutefois, si saint Augustin fut un génie universel, il fut aussi un génie mobile. Enthousiaste dans ses pensées comme dans ses sentiments, il ne sut pas toujours, même dans les questions les plus froides, se maintenir dans une fixité irréprochable. Trop souvent son esprit se ressentit de l'impétuosité de son cœur. Sans doute ce rayonnement de son cœur sur son intelligence donna à sa parole une grâce séduisante, un charme que quatorze siècles n'ont point diminué et qui maintenant encore nous la fait aimer par-dessus toutes les autres. Mais si sa parole s'est embellie sous cette influence du cœur, peut-être sa pensée s'y est-elle voilée. On ne sourit pas sans dissimuler les traits ordinaires de son visage, et rien ne doit nous étonner si saint Augustin n'a pas su être à la fois gracieux et précis, clair et ardent. Ses rétractations nous sont une preuve des extrémités entre lesquelles ses opinions se sont agitées. Or, l'inquiétude indécise qui ressort souvent de ses réponses quand on les compare d'une époque de sa vie à une autre, ne se manifeste pas moins dans sa méthode que dans son système.

Il est certain que saint Augustin a toujours eu la raison en estime et qu'il a toujours recherché la science. C'est lui qui a écrit ces belles paroles : « La foi n'est point aveugle, mais elle a des yeux en quelque sorte, par lesquels elle voit la vérité des choses qu'elle croit, bien qu'elle sache très-certainement qu'elle ne les comprend pas encore[1].... Il n'est pas douteux que nous soyons inclinés à la science par un double poids, par le poids de l'autorité et par le poids de la raison. Or, je suis très-décidé à ne me séparer en aucun cas de l'autorité du Christ ; car je n'en trouve pas de plus puissante. Mais je n'en veux pas moins pénétrer ses enseignements comme par la pointe de la raison. Car telle est présentement ma disposition d'âme que je désire impatiemment arriver au vrai, non-seulement par la croyance, mais aussi par la science[2]...... Loin de nous d'embrasser la foi pour ne point recevoir de raison ou pour n'en point rechercher[3]. Il faut regarder comme coupables de négligence ceux qui, après avoir été affermis dans la foi, ne s'inquiètent plus de comprendre ce qu'ils croient, et nous ne devons pas tellement nous en rapporter à l'autorité, même la plus respectable, que nous n'ayons plus aucun souci de la recherche de la vérité[4]. Se pourrait-il que Dieu haïsse en nous ce par quoi nous l'emportons sur les autres animaux[5]? Quiconque néglige son intelligence ou la dégrade est averti par ce mot du Prophète : Ne vous rendez pas semblable au cheval et au mulet qui sont dépourvus d'intelligence[6]. »

[1] S. August. *Epist. CXX ad Consent.*, n. 8.
[2] *Contr. Academicos*, lib. III, c. xx.
[3] *Epist. CXX ad Consent.*, n. 3.
[4] *De lib. arbit.*, lib. II, c. II, n. 25.
[5] *Epist. CXX ad Consent.*, n. 2 et seq.
[6] *Enarr. in Psalm.* XLVIII.

Mais si saint Augustin a toujours voulu concilier la foi et la raison, comment l'a-t-il fait? Dans le temple de la théologie, quelle place a-t-il donnée à la raison et quelle place à la foi? A-t-il subordonné celle-là à celle-ci, et qu'a-t-il entendu par cette subordination?

Tantôt il exige que la raison commence et soit juge: « Il nous est permis, dit-il, de nous faire exhiber les lettres de créance de cette ambassade divine et de les parcourir dans tout leur contenu; puis, lorsque la lumière de la vérité nous aura pénétrés, il faudra nous soumettre[1]; » de telle sorte que M. Amédée Thierry a pu dire avec justesse « qu'Augustin partait de la philosophie pour démontrer la religion. » Tantôt, au contraire, il accuse d'orgueil celui qui dirait : Je veux voir d'abord et croire ensuite[2]; il proclame que le vrai rapport de la foi à la science, c'est que « la foi commence la connaissance, précède la science, et en est une condition, car le Prophète a dit : Si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez pas[3]. »

Là, il veut qu'on scrute les vérités révélées, qu'on entre dans leur mystère, qu'on les discute, et déclare qu'il est honteux de croire qui que ce soit sans raison[4]. Ici, au contraire, il déclare que l'intelligence est la récompense de la foi[5], et refuse le titre de chrétien à celui qui ne veut croire au Christ que sur des preuves indubitables[6]. Là, il

[1] S. August. *De Mor. eccles.*, c. VII, n. 12.

[2] « Nonne superbus inveniris, cum dicis : Primo videam, et sic credam? » *In Psalm.* XXXIX.

[3] *De Trinit.*, lib. IX, c. I. — *Tract. XXXVI in Joann.*, n. 7.

[4] « Quid impedit tandem perscrutari atque discutere pia et sedula investigatione, » etc. *De utilitate credendi*, lib. I, n. 18. — « Si enim turpe est sine ratione cuiquam credere, » etc. *Ibid.*, n. 31.

[5] « Intellectus merces est fidei. Ergo noli quærere intelligere ut credas, sed credere ut intelligas. » In *Joann. Evang. Tract.* XXIX, c. VI.

[6] « Si autem Christo etiam credendum negant, nisi indubitata ratio reddita fuerit, Christiani non sunt. » *De util. cred.*, lib. I, n. 32.

abaisse l'autorité devant la raison : « Une double voie, dit-il, nous conduit nécessairement à la science : l'autorité et la raison. *L'autorité est la première dans le temps, la raison est la première en importance.* C'est pourquoi, encore que l'autorité semble préférable pour la multitude inhabile, *et la raison pour les esprits cultivés*, néanmoins, comme aucun homme ne devient instruit qui n'ait commencé par ne pas l'être, il n'y a que l'autorité qui puisse ouvrir la porte de la science à ceux qui sont désireux d'en pénétrer les secrets[1]. » Plus loin, il abaisse la raison devant l'autorité, et semble approuver le mot de son maître, saint Ambroise : « Vouloir convaincre sa raison c'est renier sa foi[2]. »

Donc, même sous saint Augustin, le problème de la méthode théologique n'a pas encore de solution arrêtée. Lui-même, malgré son génie, flotte indécis entre les deux courants qui l'emportent tour à tour. Tantôt il semble se prononcer pour une philosophie qui embrasse le christianisme, tantôt pour un christianisme qui accepte la philosophie. C'est sans doute cette indécision qui a rendu M. Nourrisson si sévère envers lui : « Ces variations dans l'idée qu'il s'est faite de la philosophie, tiennent, dit cet éminent critique, aux points de vue successifs d'après lesquels il a envisagé les rapports de la raison et de la foi. Il s'en faut, en effet, qu'il se soit montré constant dans

[1] *De Ordine*, lib. II, c. IX. — « Sola est auctoritas, quæ commovet stultos ut ad sapientiam festinent. » *De utilit. cred.*, lib. I, n. 34.

[2] « Si ratione convincor, fidem abnuo. » S. Ambros. — S. August. *Sup. Joan. hom. XXVII :* « Audiat consilium qui dicit : Nondum intellexi. Vidit utique Christus hoc profundum non omnes intellecturos, et in consequenti dedit consilium : Intelligere vis, crede ; Dominus enim per Prophetam dicit : Nisi credideritis, non intelligetis.. Si non intellexisti, inquam, crede ; intellectus enim merces est fidei. Noli ergo quærere intelligere ut credas, sed crede ut intelligas, quia, nisi credentes, non intelligetis. »

la détermination des ces rapports[1]... S'il reste hors de conteste qu'il a philosophé, puisque nul homme apparemment n'a été plus avide du vrai, d'un autre côté on est obligé de reconnaître que sa philosophie a toujours été une philosophie d'emprunt, une doctrine d'autorité, et non point un original et libre système, quelque effort qu'il ait fait pour embrasser la sagesse en elle-même et pour elle-même[2]..... Il est trop clair qu'au quatrième ou au cinquième siècle de notre ère, un néophyte, un pasteur des âmes, ne pouvait se faire de la philosophie l'idée pure qu'en avait conçue les anciens, et que d'après eux en ont conçue les modernes. Il est trop clair qu'au quatrième ou au cinquième siècle de notre ère, saint Augustin ne pouvait même être un saint Anselme, beaucoup moins un Abélard. Car il ne s'agissait point, pour lors, de pondérer les droits de la foi et de la raison. Il s'agissait, au fond, d'être païen ou d'être chrétien[3]. »

II

Après saint Augustin vinrent les barbares, et avec eux les ténèbres. Ces ténèbres furent longtemps épaisses. Pour les dissiper, il fallut recommencer les expositions de la foi, les applications morales et les explications philosophiques. Nous avons déjà étudié ce mouvement des écoles et des systèmes en France pendant cette seconde période[4], et,

[1] M. Nourrisson, *la Philosophie de saint Augustin*, Paris, 1865; t. II, p. 283.

[2] *Ibid.*, t. I, p. 61.

[3] *Ibid.*, t. II, p. 287.

[4] Liv. I, ch. 1er, *les Écoles et les systèmes en France avant Guillaume de Champeaux*.

sans analyser les progrès lentement simultanés de la méthode théologique, nous les avons cependant fait pressentir.

Ce n'est qu'au neuvième siècle que l'on commença à mettre une distinction nette entre le système et la méthode, à faire des efforts pour préciser celle-ci, en apportant plus de soin dans l'appréciation de l'autorité et de la raison, en comparant leur valeur respective, et en cherchant à établir les droits et les devoirs de l'une et de l'autre. Scot Érigène, en effet, est le premier qui entreprit cette tâche difficile. Son génie hardi était fait pour y travailler ; mais il était trop impatient et trop prématuré pour y réussir. Là où il aurait pu, avec une modération plus vraie, une pensée plus réfléchie et une analyse moins vague, élever un édifice superbe, il ne traça que les grandes lignes d'une ébauche, laissant à ses successeurs le soin de tout achever et souvent les mettant en péril de se ruiner eux-mêmes. C'est ainsi que dans son livre sur la *Prédestination*, au lieu de définir les limites de la philosophie et de la religion, il semble les confondre en identifiant leur essence. « Comme tout moyen d'atteindre à une pieuse et parfaite doctrine, en recherchant avec ardeur et découvrant sûrement la raison de toutes choses, réside dans cette science et cette discipline que les Grecs appellent philosophie, nous croyons nécessaire, dit-il, de parler en peu de mots de ses divisions et classifications. On croit et l'on enseigne, comme dit saint Augustin, que la philosophie, c'est-à-dire l'amour de la sagesse, n'est point autre que la religion ; et, ce qui le prouve, c'est que nous ne recevons pas en commun les sacrements avec ceux dont nous n'approuvons pas la doctrine. Qu'est-ce donc que traiter de la philosophie, sinon exposer les règles de la vraie religion, par laquelle on cher-

che rationnellement et l'on adore humblement Dieu, cause première et souveraine de toutes choses? De là suit que la vraie philosophie est la vraie religion, et, réciproquement, que la vraie religion est la vraie philosophie[1]. » Sans aucun doute, cette dernière parole est sublime, et par conséquent vraie. Mais, si elle est ravissante à contempler sur les hauteurs où elle nous transporte, est-elle aussi ravissante au fond de la vallée, dans le contact pratique et journalier de l'une et de l'autre?

Dans son livre de la *Division de la nature*, l'embarras est encore plus inextricable. D'une part, il enseigne la nécessité de la foi pour arriver à l'intelligence[2]; et, d'autre part, il ouvre à la raison un champ tellement vaste, qu'on pourrait se demander s'il y a encore pour la foi une place vraiment digne d'elle. Là, il semble subordonner complétement la philosophie à la religion ; ici, au contraire, il paraît établir la raison interprète et juge de la foi en dernier ressort. Voici ses propres paroles : « C'est par l'étude des paroles de l'Écriture qu'il faut nécessairement commencer toute recherche de la vérité[3]; mais, n'oublions pas qu'il n'y a pas d'autorité qui puisse prévaloir contre la raison[4]; car, si la sainte Écriture possède la vérité, il ne faut pas croire qu'elle la proclame explicitement ; elle s'accommode à notre faiblesse, elle parle par images, par comparaisons ; elle détourne souvent le sens des mots. C'est pourquoi il ne faut pas craindre de déclarer hautement la vérité révélée par la raison, fût-ce

[1] *De Divina prædestinatione*, rec. de Mauguin (*Veterum auctoritate*, etc.), t. I, p. 111.
[2] Voir *J. Scot Erigène*, par M. Saint-René Taillandier, p. 205.
[3] J. Scot Erigène, *de Divisione naturæ*, lib. I, 66, p. 69, 70. — Lib. II, p. 105.
[4] *Ibid.*, lib. I, 66, p. 69.

contre l'apparente autorité de l'Écriture ; oui, dût-on paraître accablé sous les flèches qu'elle nous lance de toutes parts, dût-on renoncer à persuader les simples et voir les sages eux-mêmes frémir d'épouvante, il faut croire à la raison et ne point trembler[1]...

« La nature[2] et le temps ont été créés ensemble, mais l'autorité ne date point de l'origine du temps et de la nature. C'est la raison qui est née au commencement des choses, avec le temps et la nature. La raison elle-même le démontre. L'autorité est dérivée de la raison, nullement la raison de l'autorité. Toute autorité que la raison ne confirme pas est sans valeur ; tandis que la raison, invinciblement appuyée sur sa propre force, n'a besoin de la confirmation d'aucune autorité. L'autorité légitime n'est pas autre chose que la vérité découverte par la raison et transmise par les saints Pères pour l'utilité des générations postérieures[3]. Je ne suis pas tellement épouvanté de l'autorité, je ne redoute pas tellement la furie des esprits peu intelligents, que j'hésite à proclamer hautement les choses que démêle clairement et démontre avec certitude la raison. C'est surtout en parlant aux simples qu'il convient de se fonder sur le témoignage des Pères ; mais, dans les hautes questions, qu'on ne doit traiter qu'entre philosophes, comme il n'y a rien pour eux de plus doux à entendre que la vérité, rien de plus attrayant à poursuivre, rien de plus beau à contempler quand ils l'ont atteinte, ils ne craignent ni l'autorité de l'Écriture, ni les attaques des esprits vulgaires ; mais, tout ce que la pensée leur démontre invinci-

[1] *Ibid.* — Voir M. Saint-René Taillandier, 2e partie, ch. I, p. 89-90.
[2] Il appelle *nature* l'univers, l'ensemble des choses créées.
[3] *De Divisione naturæ*, lib. I, 71, p. 73, 74.

blement, ils l'affirment sans hésiter et comme à visage découvert[1]. »

Telle fut la méthode de Scot Érigène; méthode singulière, qui attire les louanges sur les lèvres lorsqu'on se dispose à la blâmer, et qui arrache le blâme quand on voudrait la louer. Elle fascine plus qu'elle n'éclaire, et elle enthousiasme plus qu'elle ne convainc. Elle a des détails qui ravissent et des principes qui répugnent. Ces principes, en effet, se réduisent à deux : la foi avant la raison et la raison au-dessus de la foi. Or, accoupler de tels principes, n'est-ce pas unir une espèce de fidéisme[2] avec une espèce de rationalisme? N'est-ce pas faire jouer à la raison un rôle essentiellement paradoxal? Car, si la raison a besoin d'être précédée des lumières de la foi pour agir elle-même, comment n'en dépend-elle pas? Et, si elle en dépend, de quel droit la soumet-elle à son propre jugement?

Quoi qu'il en soit, cette méthode fut accueillie au neuvième et au dixième siècle, et peut-être faut-il la rendre responsable de toutes ces discussions extrêmes, de ces pensées sans mesure, et de ces erreurs théologiques qui sont restées attachées aux noms célèbres des Gottschalk, des Ratramne et des Paschase Radbert. Toutefois elle sembla subir, au commencement du onzième siècle, une modifi-

[1] *De Div. nat.*, lib. I, 69, p. 72, 75. — Voir M. Saint-René Taillandier, *ouvr. cité*, 2e partie, ch. I, p. 88.

[2] Sans doute, il s'agit ici, comme dans les débats postérieurs, de la foi surnaturelle. Mais la foi surnaturelle n'échappe pas, parce qu'elle est surnaturelle, aux conditions essentielles de toute foi : loin de là, elle les implique. Par conséquent, faire commencer le mouvement intellectuel, soit scientifique, soit philosophique, par la foi surnaturelle, c'est tomber dans une sorte de fidéisme réel. De même, le mot *rationalisme* a deux sens : strictement considéré, il signifie la négation de la lumière surnaturelle et l'affirmation de la seule lumière de la raison; moins strictement considéré, il signifie l'exagération des forces de la raison. Et c'est dans ce dernier sens que nous le prenons ici, car Scot Erigène n'a jamais nié les vérités de l'ordre surnaturel.

cation importante. Bérenger repoussa le principe par lequel elle était conduite au fidéisme et conserva celui qui déclarait la rison supérieure à la foi. « Nul homme, dit-il, à moins qu'il ne soit stupidement aveugle, ne niera que dans la recherche de la vérité, il ne vaille incomparablement mieux suivre sa raison, car la raison donne l'évidence des choses. Quand une âme vit dans les hauteurs, elle a recours en toutes choses à la dialectique, parce que recourir à elle, c'est recourir à la raison ; celui qui s'en abstient, abdique son honneur, car c'est par sa raison qu'il est à l'image de Dieu, et il se rend de jour en jour incapable de restaurer cette image[1]. »

Cependant, soit à cause des périls de cette méthode, soit à cause de l'ignorance profonde dans laquelle se trouvait la masse des esprits, une autre méthode s'était formée dans le sens contraire. Au lieu de glorifier la raison, on avait cherché à l'abaisser le plus possible devant la foi. Au lieu d'expliquer les textes de la sainte Écriture par les données des sciences et de la philosophie, on avait eu recours aux textes des anciens Pères. Cette manière d'agir avait créé une méthode dans laquelle l'Écriture et la tradition suffisaient complétement, et dans laquelle la raison, lorsqu'on lui faisait l'honneur de l'admettre, ne venait évidemment qu'en second lieu, soit pour l'ordre de temps, soit pour l'ordre de dignité. Cette méthode, à son tour, avait créé une théologie ennemie de la discussion et de la critique,

[1] *De Sacra cœna*, edit. Vischer, Berolini, 1834, in-8°, p. 100 : « Ratione agere in perceptione veritatis incomparaliliter superius esse, quia in evidenti res est, sine vecordiæ cæcitate nullus negaverit. Maximi plane cordis est per omnia ad dialecticam confugere, quia confugere ad eam ad rationem est confugere; quo qui non confugit, cum secundum rationem sit factus ad imaginem Dei, suum honorem relinquit nec potest renovari de die in diem ad imaginem Dei. » — Cf. Ritter, *Geschichte der christichen Philosophie*, dritter Theil, p. 308-310; Hamburg, 1844.

mais toute affirmative et appelée pour ce motif théologie positive.

Le mouvement intellectuel qui se produisit au milieu et à la fin du onzième siècle ne pouvait qu'amener un choc entre ces deux méthodes. Si la méthode de Scot Érigène et de Bérenger était trop avancée, la méthode de la théologie positive n'était-elle pas trop arriérée? Et, dès lors, n'était-il pas nécessaire d'engager des débats? Oui, « il était naturel que les esprits dirigeassent leurs premières investigations vers le fondement du nouvel ordre de choses, pour en reconnaître la solidité et y puiser les éléments de progrès ultérieur. Il était naturel qu'on demandât à la théologie un enseignement moins élémentaire, plus développé, plus profond, qui rendît raison de ce qu'on avait cru et fait jusqu'alors en vertu de la seule autorité de l'Église[1]. »

C'est l'histoire de ce choc et de ces débats qu'il nous faut maintenant étudier.

[1] M. l'abbé Martinet, *Étude sur la méthode d'enseignement théologique* p. 57; Paris, 1856.

CHAPITRE IV

DÉBATS SUR LA MÉTHODE THÉOLOGIQUE AU DOUZIÈME SIÈCLE

I. Premier débat. — Négation de la foi : manichéisme et panthéisme. — Négation de la science : obscurantisme, Cornificius. — Accord de la raison et de la foi. — II. Deuxième débat. — Méthode positive : *Fides quærens intellectum.* — L'École du Bec. — L'École de Laon. — Méthode réactionnaire : *Intellectus quærens fidem.* — Opposition de S. Bernard. — III. Force et faiblesse des deux méthodes. — Témoignages modernes : Pie IX, le R. P. Matignon, M. Laboulaye, M. de Cassan-Floyrac. — IV. Troisième méthode ; conciliation. — Guillaume de Champeaux et ses disciples. — Hugues et Richard de Saint-Victor. — V. Troisième débat. — Deux espèces de subordination. — La célèbre formule *Ratio ancilla fidei.* — Libéralisme du docteur Clemens et de M. Nicolas. — Réponse au docteur Newman, à M. Schérer et à Saisset. — Conclusion.

I

La raison et la foi chrétienne peuvent prendre une attitude hostile ou une attitude amie.

La première attitude, quand elle est poussée jusqu'à la négation de l'une des deux parties, produit la philosophie sans le christianisme ou le christianisme sans la philosophie.

Ce double excès, que Pascal signalait ainsi : « Exclure la raison, n'admettre que la raison, » s'est vu dans tous les siècles chrétiens, parce qu'il n'est aucun siècle chrétien qui n'ait été témoin des exagérations les plus opposées. Le douzième siècle nous en donne un exemple frappant. —

D'une part, le manichéisme au commencement de ce siècle, et le panthéisme à la fin, livrèrent au christianisme une guerre souvent sanglante. Dans le camp du manichéisme, quatre chefs se distinguèrent entre tous : Tanquelme[1] et Clément[2] dans les provinces septentrionales de la France, Pierre de Bruys en Provence, et Henri dans le Maine[3]. Dans le camp du panthéisme on remarqua surtout Amaury de Bène et David Dinant. Mais tous, ceux-là par leurs superstitions et leurs horribles impuretés, ceux-ci par leurs rêveries insensées, ne faisaient que renverser la raison qu'ils prétendaient défendre et rendre victorieuse la foi qu'ils voulaient détruire. — D'un autre côté, un parti, qu'on pourrait appeler une secte, et contre lequel s'élevèrent successivement Abélard, Gilbert de la Porée, Pierre Lombard et Guillaume de Conches, cherchait à étouffer sous le ridicule l'amour des arts et de la science. C'étaient les obscutantistes d'alors. On les appelait cornificiens, à cause du pseudonyme de Cornificius que Jean de Salisbury infligea à son chef. Le satirique évêque de Chartres le dépeint ainsi : « Si la charité chrétienne ne me le défendait pas, je parlerais de Cornificius, de son ventre si épais et de son esprit qui ne l'est pas moins, de ses paroles imprudentes, de ses mains rapaces, de son geste inconséquent, de ses mœurs fétides qui empoisonnent tout ce qui l'entoure ; je peindrais son libertinage obscène, la laideur de son corps, la turpitude de sa vie, la sale réputation dont il jouit. Cornificius ronfle chaque jour à midi, il s'empifre quotidiennement jusqu'à se mettre dans un état qui ne serait pas con-

[1] *Epist. Traject. ad Fried. episcop. Colon.*
[2] Cf. Guib. Novig. *de Vit. sua*, lib. III, c. XVIII.
[3] *Act. episcop. Cenom.* — Cf. Hildeb. *Epist.* 7, lib. III ; epist. 23 et 24, lib. II. — *Histoire de l'Église gallicane*, t. VIII, p. 195.

venable même pour le pourceau d'Épicure[1]. » Les cornificiens traitaient les savants de bœufs d'Abraham et d'ânesses de Balaam. La vraie philosophie, suivant eux, c'était de ne rien savoir et de très-mal parler. « Cornificius, dit un historien, donnait à Paris des leçons d'ignorance et de mauvais style. Il parlait beaucoup pour prouver qu'il ne fallait rien savoir, il pérorait à tort et à travers, et, si on lui faisait une observation, il répondait par une grossièreté et se mettait à rire. Quoique champion de l'ignorance, il ne pouvait se dispenser de traiter certaines questions; celles-ci entre autres fixaient son attention : Le porc que l'on mène à la foire est-il conduit par la corde ou par l'homme qui tient cette corde? Lorsqu'on achète une chape, achète-t-on aussi le chaperon? Comme dans le discours il employait très-souvent des particules négatives, on se demandait quelquefois si par hasard il ne se serait pas contredit; afin de décider la question, il comptait avec des fèves les particules négatives, pour savoir si elles étaient en nombre pair ou impair; d'où il tirait la conclusion qu'il avait affirmé ou nié. » Dans cette école d'ignorance, celui qui criait le plus haut avait raison, et le sujet habituel des leçons était de vomir des grossièretés contre tous ceux qui passaient pour s'adonner à l'étude.

Telles étaient les formes éhontées qu'affectaient alors les ennemis de la foi et les ennemis de la raison.

Tout ce qu'il y eut de sensé et de sérieusement chrétien condamna les uns et les autres. Alors comme aujourd'hui, les grands esprits comprirent que « la foi est une transfiguration et non pas une dégradation de l'intelligence, une victoire et non une pusillanimité, un libre mouvement dans

[1] Joann. Salisb., *Metalogic.*, lib. I.

la vérité immuable[1]. » Et, comme l'a remarqué fort spirituellement un philosophe anglais de nos jours, M. Spencer, cette prétendue lutte de la science et de la foi ressemble à la lutte de ces deux chevaliers, qui se battaient pour la couleur d'un bouclier que chacun d'eux n'avait jamais vu que d'un côté.

Toutefois on employa contre ces deux erreurs des genres de réfutation fort différents. Les manichéens et les panthéistes semblaient être tellement en dehors des principes de la saine raison, qu'on prit rarement la peine de les réfuter par la logique : à ceux qui persistaient à se dire chrétiens, on proposait diverses épreuves[2]; à ceux qui rompaient complétement avec la foi, on infligeait la plupart du temps la peine du bûcher[3]. Quant aux cornificiens, on leur répondait en cultivant davantage la raison, qu'ils méprisaient, et la science, qu'ils essayaient de rendre ridicule. En vain leur nombre s'accrut-il et prit-il vers la fin du siècle un air de mysticisme ; toujours il y eut dans l'Église des théologiens qui s'élevèrent en faveur de la raison au nom même de la foi.

Puisse cette leçon arriver jusqu'à nous! car, pour les hommes du dix-neuvième siècle plus encore que pour ceux du douzième, la religion elle-même ne saurait ni se défendre ni progresser sans la raison. On l'a dit : « Rien de plus absurde que de se figurer l'âme humaine divisée en deux moitiés, dont l'une a pour propriété exclusive de croire, l'autre de penser et de comprendre, sans qu'il existe entre elles aucun lien nécessaire. C'est notre esprit tout entier

[1] M. Darboy, *Introd. aux Œuvres de saint Denys l'Aréopagite*, p. 94.

[2] Voir le récit de l'épreuve de l'eau exorcisée à laquelle fut soumis Clément, dans Guibert de Nogent, *de Vit. sua*, lib. III, c. XVIII.

[3] Voir ce qui se passa à Beauvais après le concile de 1114; Guib., *de Vit. sua*, loc. cit.

qui croit; c'est lui tout entier qui pense, et il fait l'un et l'autre en même temps. Aussi est-il impossible qu'il ne cherche pas à mettre d'accord ses croyances avec son intelligence, c'est-à-dire ce qui lui est enseigné par les autres avec ce qu'il conçoit par lui-même. Une croyance que l'intelligence ne s'est pas assimilée ressemble à un dépôt cacheté, que l'on peut garder toute sa vie sans en être plus riche[1]. »

Un autre esprit, non moins observateur que M. Franck, l'a remarqué : « La foi qui ne raisonne pas et qui dédaigne la philosophie est une foi mal assise et qui court plus d'un danger. Vienne le flot des passions, viennent les déceptions de la vie, la santé détruite, la fortune renversée, les espérances confondues, la mort autour de nous; vienne le doute, compagnon ordinaire de l'âge mûr, il faut un soutien où se retenir pendant l'orage, et c'est un pauvre chrétien que celui qui, en perdant la foi de son enfance, perd Dieu du même coup. C'est ce que sentaient Bossuet et Fénelon; ils étaient assez chrétiens pour n'avoir pas peur de regarder leur croyance en face, assez philosophes pour voir dans l'Évangile la plus haute et la plus saine des philosophies, la seule où l'amour et la raison s'unissent pour mener à Dieu[2]. »

Du reste, l'Évangile ne condamne-t-il pas l'ouvrier inerte qui n'a pas fait valoir le talent confié? Or la raison n'est-elle pas un talent divin? Oui, celui qui méprise la raison méprise l'Auteur de la raison, et quiconque la néglige la méprise. D'autre part, qu'est-ce que la saine philosophie, sinon le dictamen de la raison? et dès lors pourquoi

[1] M. A. Franck, *De la Certitude*, Introd., p. LXXVI.
[2] M. Ed. Laboulaye, *Études morales et politiques; De la Personnalité divine*, Paris, 1866, p. 54-55.

se défier de la philosophie? Pourquoi oublier que c'est elle qui a amené à la foi nos premiers docteurs? Clément d'Alexandrie s'est-il trompé, quand il a dit « que la philosophie fut pour les Grecs ce qu'avaient été pour les Juifs la loi et les prophètes, et qu'elle prépara les peuples à entendre la prédication de l'Évangile? » Non! la raison n'est point un piége, ni l'évidence une illusion; et Descartes disait vrai quand il s'écriait: « Ce serait donc une espèce d'impiété d'appréhender que les vérités découvertes en philosophie fussent contraires à celles de la foi[1]. »

Que penser d'un homme à qui l'on demande compte de sa foi et qui répond: Moi, je ne raisonne point, mais je veux croire? « Ce langage, dit Bourdaloue, peut être bon; mais dans un sens assez ordinaire il marque peu de foi et même une secrète disposition à l'incrédulité; car, qu'est-ce à dire, je ne raisonne point? Si ce prétendu chrétien savait bien là-dessus démêler les véritables sentiments de son cœur, ou s'il les voulait nettement déclarer, il reconnaîtrait que souvent cela signifie: Je ne raisonne point, parce que, si je raisonnais, ma raison même m'opposerait des difficultés qui me détourneraient absolument de croire. Or, penser de la sorte et être ainsi disposé, c'est manquer de foi; car la foi, je dis la foi chrétienne, n'est point un pur acquiescement à croire, ni une simple soumission de l'esprit, mais un acquiescement et une soumission raisonnables, et si cette soumission et cet acquiescement n'étaient pas raisonnables, ce ne serait plus une vertu. Mais comment sera-ce un acquiescement et une soumission raisonnables, si la raison n'y a point de part? *Rationabile obsequium vestrum*[2]. »

[1] *Œuvres de Descartes*, t. III, lettre LXXXIII.
[2] Bourdaloue, *Pensées de la foi, et des vices qui lui sont opposés.*

Le simple bon sens n'indique-t-il pas qu'attaquer raisonnablement la raison serait un cercle vicieux, si c'était chose possible, puisqu'il faudrait de la philosophie même pour prouver qu'il ne faut pas de philosophie[1]. Renoncer à la raison pour écouter la foi, ne serait-ce pas, comme disait la reine Christine, se crever les yeux pour voir clair?

Nous ne saurions mieux terminer ces réflexions qu'en rappelant l'éloge que Pie IX a fait de la philosophie dans un bref à l'archevêque de Munich : « La vraie et saine philosophie a sa place qui est très-élevée. Il lui appartient de faire une recherche diligente de la vérité ; de cultiver avec soin et rectitude, d'éclairer la raison humaine qui, bien qu'obscurcie par la faute du premier homme, n'a cependant en aucune façon été éteinte ; de percevoir, de comprendre, de mettre en lumière ce qui est l'objet de sa connaissance ; de découvrir une foule de vérités, d'en démontrer un plus grand nombre que la foi propose également à notre croyance, par exemple : l'existence de Dieu, sa nature, ses attributs, et de faire cette démonstration par des arguments tirés de ses propres principes ; de justifier ces vérités, de les défendre, et, par là, de préparer la voie à une adhésion plus droite dans la foi à ces dogmes et même à ceux qui sont plus cachés et que la foi seule peut d'abord percevoir, *de telle sorte que ceux-là aussi soient en quelque manière compris par la raison.* » C'est donc avec justesse que, dans son encyclique du 9 novembre 1846, Pie IX a enseigné la proposition suivante : « La méthode dont se sont servis saint Thomas, saint Bonaventure et, après eux, les autres scolastiques, ne conduit pas au rationalisme et n'a nullement été cause que dans les écoles modernes la phi-

[1] Clement. Alex. *Stromat.*, VI, in fin.

losophie soit tombée dans le naturalisme et le panthéisme[1]. »

Cette méthode, en effet, consiste dans la conciliation de la raison et de la foi. Cependant elle implique une difficulté, à savoir : Est-ce la raison ou la foi qui commence? Est-ce la philosophie qui doit être chrétienne ou le christianisme qui doit être philosophique? Est-ce l'intelligence qui cherche la foi, *intellectus quærens fidem*, ou bien la foi qui cherche l'intelligence, *fides quærens intellectum*? Tel est le deuxième débat qui s'est livré sur la méthode théologique au commencement du douzième siècle et même dès la fin du onzième.

II

Toute idée spécieuse a des partisans. Il ne faut donc pas s'étonner si les deux hypothèses dont nous venons de parler donnèrent naissance à deux écoles fort distinctes l'une de l'autre. Dans l'une on voulait la science par la religion ; dans l'autre, la religion par la science. Celle-là accordait la religion avec la philosophie ; celle-ci la philosophie avec la religion. Les théologiens de la première école étaient désignés par le nom de *practici*, parce qu'ils s'adonnaient surtout à la propogation de la foi et à la prédication ; ceux de la seconde étaient nommés *theoretici*, parce qu'ils se livraient davantage aux recherches spéculatives et aux controverses dogmatiques[2]. Plus tard ces dénominations

[1] « IV. Methodus qua usi sunt D. Thomas, D. Bonaventura et alii post ipsos scholastici, non ad rationalismum ducit, neque causa fuit cur apud scholas hodiernas philosophia in naturalismum et pantheismum impingeret... »

[2] Voir M. Ch. de Rémusat, *Abélard*, t. II, p. 168.

furent remplacées par d'autres, dont la précision plus grande indique évidemment une précision plus grande aussi, soit dans le mouvement des esprits, soit dans la détermination des méthodes. Les *practici* s'appelèrent *biblici* : c'étaient les partisans de l'ancienne discipline, c'est-à-dire ceux qui se bornaient simplement à lire les saintes Écritures et à les développer par des gloses et des commentaires. Les *theoretici*, au contraire, furent appelés *sententiarii* : c'étaient les partisans de la nouvelle méthode, c'est-à-dire ceux qui travaillaient à disposer la matière théologique par chapitres et par articles, et construisaient avec l'art de la dialectique ces encyclopédies connues sous le nom de Sommes[1].

L'école dans laquelle on lisait et expliquait les ouvrages choisis des Pères sur les principaux dogmes, et dont la méthode avait son point de départ dans la foi et son terme dans la raison, suivant cette formule : *fides quærens intellectum*, était représentée par Lanfranc, saint Anselme de Cantorbéry, Anselme de Laon, Hildebert du Mans, Odon de Cambrai, Guitmond d'Aversa, Gauthier de Mortagne, Guillaume de Saint-Thierry et saint Bernard.

Quoique l'école du Bec semble avoir été la première, parmi les écoles de France, qui ait cherché à coordonner et à systématiser les notions, jusque-là trop éparses, de la théologie, cependant cette systématisation ne se fit, sous Lanfranc et même sous saint Anselme, qu'avec une timidité sans élan qui, il est vrai, valut à la vérité théologique d'être exacte, mais qui l'empêcha d'être radieuse. La peur d'être infidèle à ce qui avait été dit, mettait les esprits les plus capables dans l'incapacité de découvrir ce qui ne l'a-

[1] Voir la Bulle de Grégoire IX, adressée en 1228 à l'Université de Paris; Du Boulay, *Hist. univ. Paris.*, t. III, p. 657.

vait pas été encore. Quand cette méthode était heureuse, elle éclaircissait ce qui était, mais elle laissait dans l'obscurité ce qui devait être plus tard. Elle n'y songeait même pas. Toute son occupation était de compter son trésor, mais non de l'augmenter. Elle mettait du jour sur tout, mais sans rien mettre au jour. Avec elle, le passé s'embellissait, mais l'avenir restait enfoui. La raison y était comme un soleil qui n'avait pas d'autre rôle que de se lever sur les régions déjà parcourues, afin de les caresser de ses rayons et de nous donner de leurs paysages une perspective toujours ancienne et toujours charmante ; mais sur toutes ces régions inconnues qui s'étendaient à l'extrémité opposée et qui devaient être les champs de l'avenir, soleil impuissant et inutile, elle restait couchée. Et celui qui eût eu la pensée de l'exciter et de la lancer dans ces espaces mystérieux, n'eût été qu'un téméraire, peut-être même un profane.

Tel est l'esprit dans lequel s'opéra ce grand mouvement que l'histoire de la théologie signale dans l'école du Bec à la fin du onzième siècle. C'est, en effet, au nom seul de l'autorité et de la foi que Lanfranc combattit Bérenger, et essaya de réfuter les objections que celui-ci ne soutenait cependant qu'au nom seul de sa raison. « Le juste, disait-il, croit et ne s'épuise pas en recherches inutiles pour s'élever à la compréhension des mystères qui dépassent toute compréhension[1]. » — Saint Anselme fut plus profond que Lanfranc, mais grâce à son génie et non à sa méthode. « Né avec le génie de la méditation, dit M. Cousin, dans un autre siècle il eût été peut-être un grand métaphysicien ; au onzième siècle, il concentra toutes ses forces sur la théologie, et avec un esprit naturellement vigoureux et élevé, il arriva à cette philosophie chrétienne qui lui a

[1] *De sacra Cœna*, c. VII.

dicté le *Monologium*, le *Proslogium* et le *Dialogus de veritate*. Sa méthode, car il en a une[1], est de partir des dogmes consacrés, et sans s'écarter jamais de ces dogmes, en les prenant tels que les donne l'autorité, mais en les fécondant par une réflexion profonde, de s'élever, pour ainsi dire, des ténèbres visibles de la foi à la pure lumière de la philosophie[2]. » Il voulait que l'on cherchât à rendre scientifique sa croyance, et il condamnait, comme une négligence coupable, l'inertie de la raison. Mais, selon lui, l'activité de la raison ne devait venir qu'en second lieu, et le premier acte de la vie chrétienne, sinon de la vie humaine, devait être un acte de foi. Le titre seul de son *Proslogium seu fides quærens intellectum* nous en est une preuve évidente, qu'il rend, du reste, plus évidente encore par l'explication suivante : « Je ne cherche pas à savoir pour croire, mais je crois pour savoir ; oui, je crois, parce que si je ne croyais pas, je ne saurais pas[3]. »

Lorsque saint Anselme quitta l'école du Bec, cette école perdit sa prééminence et la céda à l'école de Laon. Cette dernière école devait sa gloire à Anselme de Laon et à son frère. Anselme enseignait la théologie ; son frère, les scien-

[1] Sur saint Anselme, V. *Hist. générale de la Phil.*, 2e série, t. II, leçon 9e.

[2] M. Cousin, *Fragments, Philosophie du moyen âge*, p. 100-101.

[3] S. Anselm., *Proslog.*, c I. « Neque enim quæro intelligere ut credam ; sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo, quia nisi credidero, non intelligam. » — Cf. *De Fide Trinit.*, c. II : « Qui non crediderit, non experietur ; et qui expertus non fuerit, non intelliget. » — Toutefois, dans le *Monologium seu exemplum meditandi de ratione fidei*, monologue ou modèle de la manière dont on peut arriver rationnellement à la foi, saint Anselme se montre plus libéral. Il suppose, par une fiction hardie, un homme ignorant qui cherche la vérité avec les seules forces de sa raison ; il n'y est pas en possession de la vérité, mais il la cherche par le chemin de la raison. Dans le *Proslogium, seu fides quærens intellectum*, Allocution, ou la foi qui tente de se comprendre, il est, au contraire, en possession de la vérité et il essaye de s'en rendre compte. Voir Cousin, *Hist. gén. de la philosophie*, 7e édit., 1867, p. 223.

ces préparatoires à la théologie. Or, Anselme suivait absolument la même méthode que l'école du Bec : « Sa théologie n'était proprement qu'une exposition simple et solide de la sainte Écriture appuyée de l'autorité des saints Pères, qu'il étudia toute sa vie[1]. » Son enseignement était exact ; il avait de plus cette évidence indirecte que l'affirmation des docteurs produit dans les intelligences soumises ; mais il manquait à peu près complétement de cette évidence directe qui est la lumière intrinsèque des choses. Quand il devait parler, il se mettait peu en peine de penser et de raisonner en lui-même sur le fond des sujets qu'il allait traiter ; il se contentait d'écouter les bruits de la tradition et d'en être l'écho le moins infidèle possible. Toute l'ambition de son esprit s'arrêtait là. C'était un homme qui voyait beaucoup moins par les yeux que par les oreilles, et son érudition patrologique était telle, que les esprits les plus sérieux oubliaient de trouver ridicule une pareille organisation. Tous ses contemporains, en effet, à part Abélard, n'ont fait entendre, soit à Paris de 1076 à 1089, soit surtout à Laon de 1089 à 1117, que des éloges autour de son nom.

A côté de ces deux écoles célèbres se remarquaient des individualités que l'histoire n'a point oubliées. — C'était Guitmond qui, devenu archevêque d'Aversa, après avoir été élève de Lanfranc, écrivait « qu'il ne faut pas savoir d'abord afin de croire ensuite ; mais qu'il faut croire d'abord afin de savoir ensuite ; car le prophète Isaïe n'a pas dit : Si vous ne savez pas, vous ne croirez pas ; mais au contraire : Si vous ne croyez pas, vous ne saurez pas[2]. » —

[1] *Hist. litt. de la France*, t. X, p. 170.

[2] « Non enim intelligendum prius est ut postmodum credas, sed prius credendum ut postmodum intelligas. Nec propheta Esaias (VII, 9) dixit : Nisi intellexeritis, non credetis ; sed : Nisi credideritis, non intelligetis. » *De Corp. et sang.*, dans *Max. Biblioth.*, t. XVIII, p. 445-446.

C'était Hildebert du Mans, ce théologien qui, tout en avouant que croire est moins que savoir[1], et tout en excitant ses amis au développement de la science par les études spéculatives, s'arrêtait cependant lui-même à l'exposition des vérités chrétiennes suivant la méthode positive, et qui, si Abélard l'eût pris à partie dans ses jours de colère intellectuelle, eût été accusé par lui d'avoir un esprit peu chercheur quoique recherché, une raison timide dans une volonté brave, une foi presque routinière quoique inébranlable, un sens pratique qui, sans être esclave de la tradition, tenait cependant pour suspect ce qui n'était pas traditionnel et qui n'était décoré du nom de bon sens que parce qu'on était convenu d'appeler bon ce qui était commun. — C'était encore Odon de Cambrai, dont les élans théologiques, aussi vifs peut-être que ses élans mystiques, étaient toutefois absorbés par l'application qu'il faisait du réalisme à la psychologie, mais qui restait aussi en arrière dans la question de la méthode théologique qu'il était en avant dans la question du système réaliste. — Enfin, à ces évêques se joignirent plus tard, comme défenseurs de la méthode appelée positive, Gauthier de Mortagne, Guillaume de Saint-Thierry et saint Bernard.

Cependant, du sein de la tradition s'échappa peu à peu je ne sais quel souffle libéral qui excitait la raison, comme pour lui donner une plus grande conscience d'elle-même et favoriser son autonomie sous la direction de la foi. Le pape saint Grégoire, dont Guillaume de Champeaux avait résumé la *Morale* et popularisé la doctrine, n'avait-il pas dit : « Les sages du monde doivent être enseignés autrement que les esprits faibles : ce qui convertit ceux-là la plu-

[1] Voir son *Tract. theologic.*, c. I. — Cf. D. Ceillier, *ouvr. cité*, t. XIV, p. 218.

part du temps, ce sont les arguments de la raison, et ce qui touche davantage ceux-ci, ce sont les exemples[1]? » N'avait-il pas gémi hautement de ce que « presque personne ne cherchait à savoir ce qu'il croyait[2]? » N'avait-il pas écrit que, « dans toutes les causes, et surtout dans les causes de Dieu, nous devons nous enchaîner les hommes plutôt par la raison que par la force[3]? » Le pape Nicolas n'avait-il pas écrit aux Bulgares que « ceux qui refusent d'accepter le bien du christianisme doivent être convaincus et amenés à la vraie foi plutôt par les avertissements, les exhortations et la raison, que par la force[4]? » Isidore, lui aussi, n'avait-il pas enseigné, au deuxième livre de ses *Sentences*, « que la foi ne s'extorque nullement par la force, mais qu'elle se persuade par la raison et les exemples, et qu'elle ne saurait persévérer là où elle a été exigée avec violence : car l'esprit humain est semblable à ces jeunes arbres dont on a déprimé violemment le sommet et qui, à peine débarrassés de leurs liens, reprennent aussitôt leur première direction et leur premier élan[5]? »

Tous ces textes et beaucoup d'autres, qui étaient restés jusque-là sinon enfouis, du moins séparés les uns des au-

[1] Gregorius, in *Pastorali*, c. XXX : « Aliter admonendi sunt sapientes hujus sæculi, atque aliter hebetes ; illos plerumque rationis argumenta, istos nonnunquam melius exempla convertunt. »

[2] In *Moralium* lib. XIX : « Pœne nullus quærit scire quod crediderit. »

[3] *Epist.*, lib. IV, indict. XII, epist. 43 ad Bonifacium : « Nos licet in omnibus causis, in his tamen præcipue quæ Dei sunt, ratione magis stringere homines quam potestate festinamus. »

[4] Nicolaus papa *ad Consilia Bulgarorum*, c. XII : « De his qui christianitatis bonum suscipere renuunt, nihil aliud scribere possumus, nisi ad fidem rectam monitis et exhortationibus et ratione eos potius quam vi convincatis. »

[5] Isidorus, *Sententiarum* lib. II, c. II : « Fides nequaquam vi extorquetur, sed ratione atque exemplis suadetur ; quibus autem exigitur violenter, perseverare in eis non potest : exemplo, ut ait quidam, novellæ arboris cujus si quis cacumen violenter depresserit, denuo cum laxatur, in id quod fuerat confestim revertitur. »

tres, finirent par se grouper et centupler leur force au point de créer une école. « Il y a, dit M. Saint-René Taillandier, une autre idée bien frappante chez tous les maîtres de la scolastique, c'est la confiance dans les forces de la pensée humaine. Comme ces pieux docteurs voyaient dans l'esprit de l'homme l'empreinte même de la pensée divine, on n'avait pas encore déclaré que cette image de Dieu était si tristement douée, et si impuissante à découvrir la vérité. Ce mauvais scepticisme théologique, né au dix-septième siècle dans la grande âme déchirée de Pascal, et qui a été renouvelé de nos jours, moins l'originalité et l'éclat, par une école pusillanime, ce scepticisme n'appartient pas à ces vieux âges, et les descendants de Jean Scot ne l'ont pas connu plus que lui[1]. » A la fin du onzième siècle, c'est Roscelin qui personnifia cette tendance ; mais, comme les essais son rarement exacts, surtout lorsqu'ils sont faits avec enthousiasme et par esprit de système, il ne faut pas s'étonner si Roscelin la compromit et se compromit lui-même. Abélard, quoique plus poëte que Roscelin, avait cependant un esprit philosophique moins ardent. Aussi sut-il se modérer dans le système qu'il enseigna. Mais autant son système philosophique fut modéré, autant sa méthode théologique fut excessive. De même que la vieille école soutenait dans toute sa rigueur la formule qui lui servait de base : *fides quærens intellectum;* de même il soutint, sans aucune restriction, la formule opposée : *intellectus quærens fidem*[2].

« Abélard, dit M. Cousin, entra d'un pas ferme dans la route frayée par Roscelin, et ce qui n'avait été jusqu'alors

[1] M. Saint-René Taillandier, *Jean Scot Erigène*, p. 205-206.

[2] Voir surtout son *Introductio ad theologiam*, les cinq livres de sa *Theologia christiana* et le *Sic et non*.

qu'une tentative incertaine, il l'érigea en un principe général ; il en fit une méthode. Partout, dans ses ouvrages imprimés, il proclame l'introduction de la philosophie dans le domaine de la foi. Mais on ne démontre que ce qui est ou paraît douteux, et pour convertir les dogmes en démonstrations, il faut d'abord en faire des problèmes, et il faut poser ces problèmes avec le pour et le contre, avec des solutions contraires tirées d'autorités presque égales, avant d'établir soi-même la véritable solution. C'est ce qu'Abélard a fait dans un ouvrage original et hardi qui représente et résume toute sa méthode théologique. Cet ouvrage est le fameux *Sic et non*, le Oui et le non...

« Le dialecticien Abélard, en entrant dans la théologie, y transporta d'abord ses habitudes philosophiques. Il conçut l'idée, très-simple en elle-même, mais très-féconde, d'établir, sur tous les points de quelque importance, le pour et le contre, à l'aide de passages des saintes Écritures et des saints Pères, qui semblent se combattre et dire le oui et le non, le *Sic et non*.

« Au premier coup d'œil, c'est donc ici une pure compilation d'autorités contraires ; mais, en réalité, c'est une construction de problèmes et d'antinomies théologiques puissamment établis, qui condamnent l'esprit à un doute salutaire, le prémunissent contre le danger de toute solution étroite ou précipitée, et le préparent à des solutions meilleures. Mais ces solutions ne sont pas même indiquées, et elles ne devaient pas l'être ; car Abélard eût fait alors un traité de théologie et non pas ce qu'il voulait faire, une préparation critique à la théologie. Et il ne faut point s'effrayer ici, avec Dachery, Durand et Martène, de l'apparence du scepticisme ; car ce scepticisme n'est que provisoire : Abélard se réservait de lever ensuite les contradictions qu'il

avait d'abord amassées, et de reconduire à la foi et à l'orthodoxie chrétienne à travers le doute et par la puissance même de la dialectique[1]. »

Mais jugeons-le par lui-même.

Lorsqu'il se rendit à Laon pour étudier la théologie, il est certain qu'il regarda le procédé d'Anselme comme la méthode des faibles d'esprit[2]. « Ce maître, dit-il, était en effet admirable pour ceux qui ne faisaient que l'écouter, mais nul pour ceux qui le questionnaient. Il savait à merveille se servir des mots, mais sous les mots la raison ne trouvait qu'un vide pitoyable. Lorsqu'il s'allumait, c'était pour remplir de fumée toute la maison, mais nullement pour répandre de la lumière. C'était un arbre dont toute la séve s'usait à produire des feuilles ; quand on le regardait de loin, il charmait ; mais de près, et lorsqu'on le considérait avec soin, on ne trouvait sous son feuillage aucun fruit[3]. »

Abélard connaissait parfaitement les textes de saint Augustin, de saint Ambroise et de saint Jérôme, qui pouvaient appuyer la vieille méthode et maintenir la foi avant la raison[4]. Néanmoins, il proclama le contraire avec une liberté respectueuse et hardie. Il soutint que la science n'est pas un développement de la foi, mais qu'elle doit la précéder ; que toute explication qui n'est qu'une para-

[1] M. Cousin. *Introd. aux Oeuvr. inédits d'Abélard*. p. CLXXXIV ; Paris, 1836.

[2] Voir Alzog, *Histoire de l'Église*, § 234, t. II, p. 430.

[3] « Mirabilis quidem erat in oculis auscultantium, sed nullus in conspectu quæstionantium. Verborum usum habebat mirabilem, sed sensu contemptibilem et ratione vacuum. Cum ignem incenderet, domum suam fumo implebat, non luce illustrabat. Arbor ejus tota in foliis, aspicientibus a longe conspicua videbatur, sed propinquantibus et diligentius intuentibus infructuosa reperiebatur. » *Hist. Calamit.*

[4] Il en rapporte quelques-uns au premier chapitre du *Sic et non*.

phrase et une répétition de la même idée en d'autres termes, n'est qu'une explication illusoire, et que, pour être réelle, elle doit creuser l'idée; que dans les matières sujettes à la raison, il n'est point nécessaire de recourir à l'autorité[1], et même que, dans les questions religieuses, la foi doit être dirigée par la raison. « La première clef de la sagesse, dit-il, c'est l'interrogation assidue et fréquente : car c'est par le doute que nous sommes amenés à la recherche, et c'est par la recherche que nous trouvons la vérité[2]. Ne lit-on pas, en effet, dans l'Écriture : Cherchez et vous trouverez, frappez et l'on vous ouvrira? Jésus-Christ lui-même, dès l'âge de douze ans, ne pose-t-il pas des interrogations aux docteurs de la loi? On objecte que les Écritures sont inspirées : n'est-ce pas, au contraire, précisément une raison pour qu'il faille s'efforcer davantage d'en pénétrer le sens caché[3]?»

Mais il fut plus explicite encore dans l'*Introduction à la théologie* que dans le *Sic et non*.

« On ne croit point une chose, dit-il, parce que Dieu l'a révélée, on l'accepte, parce que la raison est convaincue... Tels sont les commencements de la foi, et s'ils n'ont absolument aucun mérite, on ne peut cependant déclarer inutile une foi bientôt suivie de la charité, qui lui donne ce qui lui manque. Il est écrit dans l'*Ecclésiastique : Qui croit vite est léger de cœur et sera diminué* (XIX, 4). Celui-là croit vite ou aisément, qui acquiesce sans discernement

[1] « In omnibus his quæ ratione discuti possunt non esse necessarium auctoritatis judicium. » Apud Martène, *Thes. anecdot. theol. Christ.* — Voir Cantù, *Hist. universelle*, t. X, 494-495.

[2] « Hæc quippe prima sapientiæ clavis definitur, assidua scilicet seu frequens interrogatio... Dubitando enim ad inquisitionem venimus; inquirendo veritatem percipimus. » *Sic et non*, Prolog. sub fine.

[3] *Ibidem*.

et sans prévoyance aux premières choses qu'on lui dit, sans en discuter la valeur, sans savoir s'il convient d'y ajouter foi... C'est souvent pour se consoler de son incapacité, qu'après avoir essayé d'enseigner, en matière de foi, des choses intelligibles et s'être trouvé insuffisant, on recommande cette ferveur de foi qui croit aux choses, avant de les comprendre et de savoir si elles en valent la peine.

« C'est principalement de la nature de la Divinité et de la distinction des personnes de la Trinité qu'on dit qu'elles ne peuvent être comprises en cette vie, et que les comprendre c'est précisément le partage de la vie éternelle. *Hæc est autem vita æterna, ut cognoscant te Deum verum et quem misisti Jesum Christum*, et ailleurs : *Manifestabo eis meipsum* (Joan, XIV, 21 et XVII, 3). Mais autre est comprendre ou croire, autre est connaître ou manifester. La foi est une estimation des choses non apparentes ; la connaissance est l'expérience des choses mêmes, grâce à leur présence... Penser qu'on ne peut dès cette vie comprendre ce qui se dit de la Trinité, c'est tomber dans l'hérésie de Montanus..., qui veut que les prophètes aient parlé dans l'extase, sans savoir ce qu'ils disaient... Mais alors ils n'auraient pas été des sages, car Salomon dit que le sage comprend ce qu'il dit du fond du cœur et porte son intelligence sur ses lèvres. Paul veut que l'on comprenne ce que l'on enseigne, puisqu'il dit : Que celui qui parle une langue demande à Dieu le don de l'interpréter. Tout le quatorzième chapitre de la première Épître aux Corinthiens roule sur cette idée. C'est là qu'il dit que celui qui n'est pas interprète doit se taire dans l'Église ou ne parler qu'à lui-même. Lorsqu'il parle de la *vertu de la voix*, qu'entend l'Apôtre, si ce n'est l'intelligence de ce que la voix dit et pour laquelle elle a été inventée?... Qu'il n'imagine point

de parler aux hommes, celui qui est incapable d'expliquer ce qu'il dit; qu'il s'adresse à Dieu, qui n'a pas besoin d'explication, et qu'il prononce les paroles d'une confession de foi, au lieu de proférer vainement pour l'instruction des hommes des mots incompris... Qu'il cesse de prêcher; ne pas comprendre ce qu'on dit, c'est ne le pas savoir ; enseigner alors est une imprudence présomptueuse. N'écoutez pas ces maîtres des Lettres saintes qui enseignent aux enfants à prononcer des mots, non à comprendre... Lire sans intelligence est négligence[1]. »

Telles furent les idées d'Abélard sur la méthode que l'on devait adopter en théologie. Dans les deux oppositions qui furent dirigées contre lui, dont l'une lui valut la condamnation du concile de Soissons, en 1121 et l'autre, la condamnation du concile de Sens, en 1140, on attaqua les erreurs de son système théologique, notamment, son enseignement sur la Trinité, mais jamais on ne condamna formellement sa méthode[2]. Cette méthode était, comme nous le verrons, exagérée sous plusieurs rapports ; néanmoins, toujours est-il que le concile de Soissons et même le concile de Sens ne firent pas peser sur elle le poids de leurs condamnations. C'est saint Bernard seul, avec quelques-uns de ses disciples et amis, qui s'en déclara l'adversaire. Saint Bernard, en effet, appartenait à l'ancienne école. Nicolas Lefèvre, le précepteur de Louis le Juste, l'a nommé le dernier des Pères, parce qu'il est le dernier qui ait suivi la méthode des anciens Pères, de traiter les matières théologiques, en s'appuyant sur l'Écriture et sur la

[1] *Introd. ad theologiam*, lib. II, p. 1056-1064. — Cf. *Theolog. christiana*, lib. II.

[2] V. M. Duparay, *Pierre le Vénérable*, Chalon-sur-Saône, 1862, 1re partie, ch. VIII, p. 88-90.

tradition, sans se servir de raisonnements philosophiques[1]. Voici les propres paroles de saint Bernard à ce sujet : « Il s'est élevé en France, écrit-il au pape Innocent, un homme qui, d'ancien docteur est devenu théologien nouveau... Voici le sens qu'il donne à ces paroles du sage : Celui qui croit légèrement est un téméraire. Il dit que croire légèrement, c'est faire marcher la foi avant le raisonnement ; quoique le sage ne parle pas de la foi que nous devons à Dieu, mais de la croyance trop facile que nous accordons aux propos des hommes. Après tout, le pape Grégoire enseigne que la foi divine est sans mérite, dès que la raison lui en fournit les bases. Marie est louée parce qu'elle a prévenu la raison par la foi ; Zacharie est puni pour avoir cherché dans la raison les appuis de sa foi. Notre théologien parle tout autrement... Dès les premières lignes de son extravagante théologie, il définit la foi une opinion, *æstimatio*, comme si les mystères de notre foi dépendaient de la raison humaine, au lieu d'être appuyés, commme ils le sont, sur les fondements inébranlables de la vérité[2]. » — « Le vrai fidèle, écrit-il encore au cardinal Haimeric, chancelier de la cour romaine, croit sans arguments. Mais ce novateur, non content d'avoir Dieu pour garant de sa créance, veut que sa raison en soit l'arbitre[3]. » — Et dans une lettre au cardinal Grégoire : « Je vous envoie, ajoute-t-il, les écrits d'Abélard... Vous verrez qu'il suppose des degrés dans la Trinité, comme Arius ; qu'il élève le libre arbitre au-dessus de la grâce, comme Pélage ; qu'il divise Jésus-Christ, comme Nestorius[4]. »

[1] V. D. Ceillier, *ouvr. cité*, t. XIV, ch. XXXVII, p. 424.
[2] S. Bernard., *Epist.* 140. — V. D. Ceillier, *ouvr. cité*, t. XIV, ch. XXXVII, p. 441, n. 45.
[3] *Ibid.*, epist. 338.
[4] *Ibid.*, epist. 331.

III

Sans aucun doute, il serait curieux d'étudier dans tous leurs détails les griefs de saint Bernard contre Abélard ; de voir si la doctrine de celui-ci renfermait réellement les hérésies d'Arius, de Pélage et de Nestorius ; de rechercher les causes immédiates de ces débats passionnés, dont les paroles ne furent pas toujours sans fiel ; d'examiner comment, dans les choses de Dieu, la nature des hommes les plus parfaits ne sait pas toujours arrêter ses propres imperfections ; d'approfondir plus qu'on ne l'a fait jusqu'à présent, non pas les intentions qui ont dominé toutes ces discussions, mais les milieux dans lesquels elles se sont livrées, et les influences secrètes qui les ont nuancées, peut-être même déterminées ; enfin de comparer entre eux les différents caractères des hommes qui appartenaient aux deux camps, et de tracer avec impartialité les résultats produits par ces différences de caractères et la part que la nature de chacun a prise dans l'agitation générale. Jusqu'à présent on n'a fait que l'histoire de ces débats ; espérons qu'un jour il se trouvera des hommes assez patients et assez sincères pour en faire les Mémoires. La vérité, en effet, n'est qu'à demi dans l'histoire publique ; c'est dans l'histoire privée et intime qu'il faut la chercher tout entière.

Qu'il nous suffise de constater, d'une part, qu'Abélard s'est rétracté, il est vrai, sur les points condamnés de son système, avec une soumission, une humilité et une simplicité qui montrent combien se sont trompés les philosophes qui l'ont compté parmi les rationalistes,

mais qu'il ne s'est rétracté jamais sur le fond de sa méthode; d'autre part, que saint Bernard, dans les réfutations qu'il a entreprises des erreurs d'Abélard, n'a émis aucun argument décisif contre l'activité de la raison, soit avant, soit pendant la foi.

Mais laissons un instant les hommes, et revenons aux méthodes.

Il est certain que l'ancienne méthode est plus facile que la nouvelle. Comme disait saint François de Sales quatre siècles plus tard, « le fond de la science est toujours plus difficile à sonder, et il se trouve peu de plongeurs qui veuillent et sachent aller recueillir les perles et les autres pierres précieuses dans les entrailles de l'Océan[1]. » Cette méthode, au douzième siècle, était aussi plus prudente et plus sûre pour la grande majorité des esprits; et, à se placer au point de vue de l'hypothèse, c'est-à-dire de la situation intellectuelle de ce temps-là, il est exact de dire que ses défenseurs avaient un sens pratique supérieur à celui de ses adversaires. Mais si l'on envisage la thèse directement, c'est-à-dire si l'on fait abstraction des lieux et des temps pour ne considérer que les principes, n'est-ce pas la méthode nouvelle qui apparaît plus logique? Abélard le prétendait, ainsi que ses disciples, qui, sur ce point, étaient nombreux, particulièrement l'évêque de Poitiers, Gilbert de la Porée, Othon de Frisingue[2] et Adélard de Bath, ce réaliste qui, dans son traité *de Eodem et diverso*, a écrit cette parole superbe : « Rien n'est plus certain que la raison. »

Comme on l'a vu, la nouvelle école s'appuyait sur l'Écriture sainte. N'est-il pas écrit dans l'*Ecclésiastique* que « ce-

[1] Saint François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu.*
[2] Voir M. Duparay, *ouvr. cité,* ch. VIII, p. 88 et 89.

lui qui croit promptement est léger de cœur et sera amoindri? » Le Psalmiste, quand il dit : « Je sais à qui j'ai cru, » ne met-il pas la raison en avant? Quant à Isaïe, s'il a enseigné que l'on ne saurait qu'à la condition de croire, ne parlait-il pas des mystères qui, étant complétement au-dessus de la raison, n'auraient jamais pu être découverts par la raison seule? C'est l'idée que saint Thomas devait bientôt expliquer dans ses belles thèses sur la nécessité de la foi et sur son rôle dans l'esprit humain, où il montre en effet, que la foi vient suppléer aux impuissances multiple de la raison, mais que celle-ci, tout en étant impuissante pour aller jusqu'au terme de sa destinée, commence cependant la marche et précède vraiment la foi[1].

La nouvelle école s'appuyait aussi sur la doctrine des Pères. Mais c'est surtout à la raison qu'elle en appelait. Elle établissait en sa faveur des preuves indirectes et des preuves directes.

D'abord, elle maintenait contre cette doctrine, alors innommée, maintenant appelée soit fidéisme, soit traditionalisme, que la vie intellectuelle ne saurait commencer par un acte de foi. A l'encontre de l'école adverse, qui compromettait par sa mauvaise logique ce qu'elle voulait sauver par sa bonne intention, elle enseignait que la raison précède la foi, parce qu'elle refusait d'admettre que la foi n'eût en nous qu'une certitude de sentiment, et que la science n'y fût qu'un épanouissement et une conséquence de la foi. Sans doute, elle reconnaissait que la foi est la première par la dignité ; et, à ses yeux, c'était précisément une preuve qu'elle n'était pas la première dans l'ordre des mouvements de l'esprit humain, car l'esprit humain, comme tout ce qui est créé, va de l'imparfait au parfait.

[1] S Thom. Aquin. *Summa theolog.*, I, q. I, art. 1 ; *C. Gentes*, c. IV.

C'est ainsi que, sous ce rapport, cette école, tout en ayant l'air rationaliste, n'était au fond que raisonnable. Comment, en effet, l'homme est-il capable de commerce, soit avec Dieu, soit avec les hommes, sinon parce qu'il est raisonnable et libre, raisonnable pour comprendre les rapports, libre pour les créer et les entretenir ? La raison et la liberté sont le fond, l'essence même de la nature humaine, et par conséquent le point de départ de toute sa vie intellectuelle et morale. On l'a dit avec une grande justesse : « Nous avons la raison par cela seul que nous sommes hommes; nous l'avons naturellement, comme la vie. Mais la foi, nous ne l'avons pas naturellement, nous la recevons par grâce, à cause de notre vocation à la vie chrétienne. C'est sur la raison que la foi est entée, et cette raison, divinement agrandie, conserve toujours ses droits comme ses instincts; et, toute divinisée qu'elle soit, elle veut démontrer rationnellement et venger la foi. Cette faculté d'établir la foi à l'aide de procédés philosophiques nous appartient de tout temps. L'Église en a toujours fait usage; c'est même un caractère essentiel du don de science répandu par l'esprit de Dieu sur la société catholique[1]... »

Telle est la doctrine glorieuse pour la nature humaine et pour celui qui l'a créée, qui a prévalu au douzième siècle comme au dix-neuvième, et qui a mérité d'être enseignée au monde par Pie IX lui-même, dans une des premières encycliques de son pontificat : « L'usage de la raison, dit Sa Sainteté, précède la foi et y conduit l'homme par le secours de la révélation et de la grâce[2]. »

Mais une preuve plus directe que l'erreur du fidéisme

[1] *Le Rationalisme devant la raison*, par M. l'abbé de Cassan-Floyrac, docteur en théologie, p. 45-46; Paris, 1858.

[2] « III. Rationis usus fidem præcedit, et ad eam hominem ope revelationis et gratiæ conducit. » Encyc. P. P. Pii IX, 9 nov. 1846.

combattait en faveur de la nouvelle école. Quand saint Thomas a enseigné ce grand principe théologique, à savoir, que la grâce, loin de détruire la nature, la présuppose et la perfectionne, il ne l'a pas inventé, il n'a fait que le formuler ; de fait, avant d'être exprimé dans cette forme mathématique, ce principe existait; Guillaume de Champeaux, dans sa belle analyse de l'acte surnaturel, en avait fait une application incontestable. Ce principe reposait sur ce que l'on conçoit l'homme avant qu'il soit chrétien et même sans qu'il le soit. Or, si la nature existe avant la grâce et indépendamment d'elle, il est manifeste que la raison, qui est la lumière essentielle de la nature, existe avant la foi et indépendamment de la foi[1]. Du reste, la foi est une lumière essentiellement surnaturelle ; or, dans l'idée comme dans le mot, le surnaturel n'implique-t-il pas le naturel ? Et encore, les articles de foi n'ont-il pas leur préambule[2] ? Or, qu'est-ce que ce préambule, sinon, avant tout, un acte de raison et une étude scientifique ? Sans doute ce préambule ne contient point, de la part de la raison humaine, une démonstration directe et face à face des vérités surnaturelles ; car, d'après l'encyclique déjà citée, la raison, pour conduire l'homme à la foi, n'a pas seulement besoin du secours de la révélation, il lui faut encore le secours de la grâce; et quand, au treizième siècle, l'évêque de Paris, Étienne Tempier, condamnait cette prétention que la vérité religieuse est au-dessus des démonstrations humaines, il ne voulait nullement exclure la nécessité de la grâce pour une telle œuvre, dont le terme, du reste, est essentiellement surnaturel,

[1] « Sic enim fides præsupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam. » S. Th., I, II, 2.

[2] « Dicendum quod Deum esse et alia hujusmodi quæ per rationem naturalem nota possunt esse de Deo, ut dicitur (Rom., I), non sunt articuli fidei, sed præambula ad articulos. » S. Th., *ibidem*.

mais il voulait seulement défendre la crédibilité attaquée de l'enseignement chrétien[1]. Néanmoins, quoique la grâce soit requise pour conduire l'homme à la foi, il est certain que la raison a dans ce travail une part considérable. Constater, en effet, d'une manière péremptoire le fait de la révélation, et le rendre sérieusement intelligible, n'est-ce pas là un travail d'histoire combiné avec un travail de philosophie? Et dès lors, comment n'est-ce pas rendre la foi ou impossible ou stupide, que de vouloir l'implanter, avant aucun acte de la raison, dans une âme qui a conscience d'elle-même[2]? Oui, « c'est la raison qui doit croire, c'est la raison qui a la foi[3].

Sans vouloir défendre toutes les prétentions de la seconde école, soit au point de vue de l'hypothèse, soit même au point de vue de la thèse, nous ne saurions cependant partager cette appréciation timide et même erronée que M. Charles de Rémusat a exprimée dans les termes suivants : « Quand on met les principes au-dessus des dogmes, on peut bientôt faire de ceux-ci les symboles de ceux-là, et on

[1] M. Ch. Jourdain (*Philosophie de saint Thomas d'Aquin*, t. II, p. 281) rapporte quelques-unes des propositions condamnées par Étienne Tempier : « 120. Quod nihil potest sciri de intellectu post ejus separationem. — 184. Quod creatio non est possibilis, quamvis contrarium tenendum sit secundum fidem. — 211. Quod de Deo non potest cognosci, nisi quia est, sive ipsum esse. » Voir Du Boulay, *Hist. univ. Paris*, t. III, p. 432 et sqq. — D'Argentré, *Collect. judiciorum de nov. erroribus*, t. I, p. 177 et sqq.

[2] Après avoir lu la critique du cartésianisme (*Censura philosophiæ cartesianæ*, 1689), Arnauld écrivait : « Je ne sais ce qu'on peut trouver de bon dans le livre de M. Huet contre M. Descartes, si ce n'est le latin; car je n'ai jamais lu de si chétif livre pour ce qui est de la justesse d'esprit et de la solidité du raisonnement. C'est renverser la religion que d'outrer le pyrrhonisme autant qu'il fait; car la foi est fondée sur la révélation dont nous devons être assurés par la connaissance de certains faits. S'il n'y a donc point de faits humains qui ne soient incertains, il n'y a rien sur quoi la foi puisse être appuyée. » Cité par Cousin, *Pensées de Pascal*, avant-propos, p. XXIII. — Voir un autre passage d'Arnauld, *Œuvr. compl.*, t. XXXVIII, p. 98.

[3] *Le Rationalisme devant la raison*, p. 21.

tend à transformer la religion en une auguste et vaste métaphore. En tout cas, il y a dans une telle entreprise, même prudemment conduite, je ne sais quoi de contraire à cette humilité d'esprit, qui est peut-être un des caractères et une des conditions de la foi catholique. La piété modeste ou la prudence scrupuleuse préféreront toujours une autre manière de rendre le christianisme métaphysique[1]. » D'abord, les principes de la raison précèdent les dogmes, et, loin d'en détourner, ils y conduisent ; loin d'en faire une métaphore, ils en constatent la réalité. Ensuite, l'humilité n'est-elle pas la vérité ? Comment dès lors supposer au nom de l'humilité une hostilité entre la saine raison et la foi catholique ? Enfin, la piété modeste, quand elle est bien comprise, accueille toutes les vérités, alors même que ces vérités condamneraient des scrupules, décorés du nom de prudence.

Mais alors, objectera-t-on, comment ne pas conclure que le christianisme relève essentiellement de la critique historique et de la critique philosophique ? Et, en posant une pareille conclusion, comment ne pas le détruire du même coup ?

Que les partisans de l'ancienne école se rassurent ! Le christianisme n'a peur ni de la critique historique ni de la critique philosophique. Fuir ces deux sciences, c'est trahir le christianisme, parce que c'est le déclarer vincible. Ou ces deux sciences sont fausses, ou elles sont vraies ; si elles sont fausses, elles se briseront contre le christianisme qui est la vérité même ; si elles sont vraies, elles lui rendront hommage. Des deux côtés, qu'avons-nous à craindre ? Non ! nous ne vaincrons pas en fuyant, car la victoire n'a jamais appartenue qu'à ceux qui combattent face à face. Du reste,

[1] M. Ch. de Rémusat, *Saint Anselme*, 2e partie, ch. II, p. 462.

comme on l'a très-bien remarqué, « qu'est-ce qu'anéantir son jugement afin de faire place à la foi ? Qu'est-ce que recevoir sans examen tout ce qu'on nous enseigne au nom de l'Église, sinon admettre que Dieu nous parle d'une certaine façon, et qu'on n'entre pas en discussion avec Dieu ? Mais cela même est un raisonnement ; cette soumission suppose qu'on s'est convaincu que Dieu a parlé ; en d'autres termes, c'est toujours la raison qui précède la foi. On peut donc discuter sur le plus ou moins de place qu'on doit faire à la raison ; l'exclure n'est pas possible... Raisonner, c'est la loi de l'humanité, c'est notre labeur et notre gloire ; il n'y a pour nous de vérité que celle que nous conquérons, de conviction que celle que nous emportons de vive force ; tout le reste est une vaine créance que dissipe le premier doute ou la première passion. Si ce n'est pas la raison qui nous fait accepter la révélation et qui nous décide à écouter l'Église, nous ne sommes chrétiens qu'à la surface ; c'est la naissance, le préjugé, la paresse, l'imagination qui décident de notre foi. Nous sommes catholiques à Paris, comme nous serions grecs à Moscou, et musulmans à Constantinople[1]. » Qu'on laisse donc l'esprit humain raisonner avec vérité et liberté : tout ce qui mène à la vérité et à la liberté mène à Dieu. C'est ce qu'a excellemment exprimé le R. P. Matignon dans son bel ouvrage sur *La liberté de l'esprit humain dans la foi catholique*, et M. l'abbé de Cassan-Floyrac dans cette page que nous nous reprocherions de laisser sous silence :

« Toutes les sciences sont tributaires de la science sacrée, et c'est en ce sens qu'elles sont appelées les servantes de la religion. Mais que l'on ne s'y trompe pas, les sciences servent la foi, parce que d'elles-mêmes elles sont ce qu'elles

[1] M. Ed. Laboulaye, *Études morales et politiques; le Rationalisme chrétien*, p. 92-93.

sont, et ont leur valeur réelle. Car si d'elles-mêmes elles n'étaient rien et n'enseignaient rien, si elles devaient attendre de la foi leur inspiration première, de quoi lui pourraient-elles servir ? Ce serait la foi, la foi seule qui se servirait elle-même, ce ne seraient pas les sciences, si elles n'étaient rien, qui seraient les servantes de la foi. — Toutes les sciences ont leur domaine, un domaine circonscrit, il est vrai, mais indépendant, et, pour parler avec les juristes, toutes les sciences s'appartiennent et sont *sui juris*, servantes, en un mot, et non point esclaves. A cette condition seule elles peuvent servir la foi. — La foi pourra bien, sans doute, les élever au-dessus de leur sphère et leur découvrir d'autres horizons ; mais il ne faut pas croire que la foi leur donne ou la naissance ou l'autorité, et bien moins encore qu'elle leur fasse dire ce qu'elle veut. — Il en est ainsi de toutes les sciences instrumentales. Les sciences mathématiques sont très-réellement les servantes de l'astronomie. L'astronome s'en sert dans tous ses calculs, mais il n'y change ni un seul des principes ni une seule des conséquences mathématiques ; s'il les pouvait changer à son gré, il est évident que les mathématiques n'existeraient pas et ne pourraient lui être d'aucun secours. Il en est ainsi de toutes les sciences par rapport à la religion ; c'est comme sciences instrumentales qu'elles la servents[1]. »

IV

Tels étaient les principes et le caractère des deux écoles dont nous venons de parler. L'une, appuyée sur la méthode

[1] *Ouvrage cité*, p. 48.

positive, s'était résumée dans cette formule : la foi cherchant l'intelligence. L'autre défendait la formule contraire : l'intelligence cherchant la foi.

La première exigeait que le premier acte de l'esprit fût un acte de foi, et ne plaçait qu'en second lieu les recherches de la raison : selon elle, l'état normal et parfait de l'esprit humain était de croire d'abord, et de raisonner ensuite. Cette méthode, prise à ce point de vue absolu, recélait au fond, soit le traditionalisme, soit le fidéisme ; et, tout en ayant le respect le plus profond pour les hommes qui en ont défendu, sinon les principes, du moins l'application, les vrais philosophes devaient la rejeter au nom de la dignité de la raison, et même au nom de la dignité de la foi.

Cependant la seconde école, considérée dans la rigueur et l'absolutisme de sa formule, ne semblait pas irréprochable. Que la raison doive commencer le mouvement de la vie intellectuelle, morale et religieuse, et qu'elle doive chercher la foi, rien de plus vrai. Mais cette recherche de la foi doit-elle durer indéfiniment ? L'attitude de la raison vis-à-vis de la foi est-elle essentiellement celle d'une faculté non satisfaite ? N'y a-t-il pas, dans l'ordre des choses, un état d'esprit où la foi ne doit plus être cherchée, mais possédée ? « Raisonner, disait Bourdaloue, c'est chercher toujours, et chercher toujours c'est n'être jamais content. » Évidemment, on doit logiquement arriver à la foi ; et quand l'esprit l'a atteinte, ce n'est plus elle qu'il doit chercher, mais seulement la science de la foi. L'école de Roscelin et d'Abélard avait donc tort de ne pas entrer dans cette distinction et de s'inféoder à une formule trop absolue, qui supposait que l'esprit n'est jamais possesseur de la foi, ou que s'il l'est un jour, il doit la traiter comme s'il ne la pos-

sédait pas, c'est-à-dire pratiquer envers elle un doute absolu. Cette école confondait la foi avec la science de la foi, et les mettait l'une et l'autre sur le même rang.

Quelques esprits, aussi éminents que modérés, l'ont compris, et par un éclectisme heureux ont fondé une troisième école, qui a conservé ce que les deux autres avaient d'exact et rejeté ce qu'elles avaient d'excessif. Tels furent Guillaume de Champeaux et ses disciples, parmi lesquels on remarquait dès 1103, à l'école de Notre-Dame, Landulfe, prêtre de l'Église de Milan[1], Robert de Béthune, évêque d'Herfort, l'un des plus grands prélats de son siècle[2]; et quelques années après, à l'école de Saint-Victor, Gilduin, le plus cher des disciples de Guillaume et son successeur pendant trente-cinq ans, dans le gouvernement de l'abbaye (1114-1149) ; le B. Thomas, qui professa la théologie sous Gilduin, et fut tué (1133) entre les bras d'Étienne, évêque de Paris, dont il était pénitencier, par le neveu de l'archidiacre Thibaut Notier qu'il avait souvent repris de simonie[3], et dont il combattait les prétentions sur la juridiction épiscopale[4]; Hugues et Richard, dont nous parlerons plus loin ; Godefroid qui composa un ouvrage intitulé *Fons philosophiæ*, Gauthier, Yves qui fut cardinal et légat en France, l'historien Pierre Comestor[5], le théologien Pierre Lombard et plusieurs autres. Ces hommes, aussi célèbres alors qu'ils sont maintenant méconnus, admirent avec la seconde école que la raison précède la foi, et qu'elle doit pénétrer

[1] Il composa une *Histoire de Milan* qui fut imprimée par les soins de Muratori. (Apud Murat., t. V, *Rer. Ital.*, p. 45, 485.)

[2] Cf. *Angl. sac.*, t. II, p. 300.

[3] Voir Hélyot, *ouvr. cité*, t. II, p. 149.

[4] *Essai sur la fondation de l'École de Saint-Victor*, par M. Hugonin, p. 18. — Cf. Fleury, *Hist. ecclésiast.*, l. LXVIII, n. 23.

[5] Il composa l'*Historia scholastica super Novum Testamentum*, Utrecht, 1473 ; Paris, 1494.

toutes ces vérités historiques et philosophiques qui sont comme le portique ou le préambule de la foi. Mais lorsque la raison, à force de recherches, est arrivée à la foi, alors ils admirent avec la première école que la foi doit chercher l'intelligence, c'est-à-dire qu'elle ne doit pas rester inerte sous ses voiles mystérieux, mais s'efforcer de les entr'ouvrir, afin de se manifester elle-même, d'unir sa propre lumière à la lumière de la raison, et de créer par cette union féconde cette science humano-divine qui n'est ni la foi, ni la simple philosophie, mais la philosophie de la foi, c'est-à-dire la foi expliquée, et qui s'appelle la théologie. C'est évidemment à ce caractère conciliateur qu'il faut attribuer la gloire dont jouit l'école de Saint-Victor pendant le douzième siècle.

Sans doute cette école eut une physionomie moins nette, des lignes moins accusées, une allure moins tranchée que les deux autres. C'est l'histoire de tout milieu ; de sa nature il frappe moins que les extrêmes, vers chacun desquels il incline alternativement, selon la nécessité qui lui est faite par les circonstances, comme s'il tenait son existence de l'un ou de l'autre. L'école de Saint-Victor, en effet, se rapproche tantôt de la deuxième école, comme on peut le constater sous Gilduin, tantôt de la première, comme cela arriva sous Hugues et Richard, probablement pour faire une prudente opposition aux excès de la deuxième; excès qui allèrent toujours croissant et qui méritèrent d'être condamnés en 1228 par une bulle de Grégoire IX, adressée aux docteurs de l'université de Paris[1]. De là certainement les

[1] On y lit ces paroles d'un style sévèrement imagé : « Emportés par l'esprit de vanité, et enflés comme des outres, ils s'appliquent, par une nouveauté profane, à déplacer les limites posées par les Pères... S'arrêtant plus qu'il ne faut à la science des choses naturelles, ils retournent aux éléments pauvres et stériles du monde encore enfant et s'y assujettissent de nouveau

appréciations diverses dont cette école a été l'objet. C'est ainsi que M. de Rémusat lui-même, malgré la science éminente qu'il s'est acquise, est allé jusqu'à mettre Hugues et Richard complétement en dehors de l'esprit dans lequel Guillaume de Champeaux vécut et fonda l'abbaye de Saint-Victor : « Il y eut au douzième siècle, dit-il, deux théologies, l'une biblique, dont Hildebert, évêque du Mans, était, dit-on, la lumière, et à laquelle on peut rattacher Guillaume de Saint-Thierry, Gauthier de Mortagne, Hugues et Richard de Saint-Victor, et que dut aimer et protéger saint Bernard ; l'autre que Guillaume de Champeaux avait contribué à former, sans prévoir que, bientôt dépassé, il serait lui-même effrayé des conséquences de son œuvre et verrait le sein de la science déchiré par ses enfants[1]. » Cette assertion, outre qu'elle ne repose sur aucun document positif, est à peine vraisemblable. Car, d'une part, Guillaume de Champeaux, tout en se rapprochant davantage de la deuxième école, n'en a jamais fait partie ; et, d'autre part, Hugues et Richard, tout en se rapprochant de la première, n'y ont jamais adhéré. Établissons ces deux faits.

D'abord, il est certain que Guillaume de Champeaux s'est séparé de la méthode positive : le titre de maître moderne dans les sciences ecclésiastiques qui lui a été décerné par l'abbé de Corbie, et la réputation qu'il a laissée dans toutes les histoires d'avoir *raisonné sur les termes du dogme*, de les avoir *passés au crible de la dialec-*

Quand, à force de torturer les oracles divins, ils les ont accommodés à la doctrine des philosophes qui n'ont pas connu Dieu, font-ils autre chose que placer l'Arche à côté de Dagon et rendre un culte dans le temple à l'image d'Antiochus ? » Cf Raynald, *ann.* 1228 ; Natal. Alex., *Hist. Eccl.*, t. VIII, p. 16. — Cantù se trompe lorsqu'il rapporte cette bulle à l'année 1156. Grégoire IX n'a été élu au souverain pontificat qu'en 1227 (*Hist. univers.*, t. X, p. 509).

[1] Voir M. Ch de Rémusat, *Abélard*, t. II, p. 168.

tique, et d'avoir *le premier rendu la théologie contentieuse*[1], nous en sont des preuves manifestes. Et cependant Guillaume de Champeaux s'est-il rangé du côté de Roscelin et d'Abélard ? Nullement, pas plus en théologie qu'en philosophie. On connaît les disputes qu'il soutint contre l'un et l'autre, les attaques réitérées qu'Abélard dirigea contre lui, le soin minutieux avec lequel celui-ci l'observa toujours, le changement doctrinal qu'il signala en lui avec tant d'exagération. Comment dès lors supposer que Guillaume de Champeaux ait partagé l'opinion d'Abélard sur un sujet aussi grave que celui de la méthode ? Abélard, qui certes était loin d'être indifférent pour la doctrine d'un maître tel que Guillaume de Champeaux, ne se serait-il pas glorifié, surtout dans les moments de persécution qu'il eut à subir, de partager les principes théologiques d'un homme que l'Église avait en estime et même en vénération ? Il est vrai qu'on ne connaît aucune critique de Guillaume contre la méthode théologique d'Abélard, et qu'il n'assista pas à ce concile, tenu à Soissons en 1121, dans lequel on devait condamner Abélard ; néanmoins ce silence n'est nullement en faveur de la doctrine d'Abélard, il ne fait que glorifier la modération, la tolérance et la charité de Guillaume de Champeaux. Donc Guillaume de Champeaux a réellement tenu un milieu entre l'ancienne école et l'école d'Abélard.

Quant à Hugues et à Richard de Saint-Victor, ils ont toujours eu pour la tradition, surtout pour l'enseignemeut de saint Augustin, un respect profond. Leur attachement à la foi était marqué au coin d'une piété contemplative et tendre, qui leur a souvent valu d'être traités de mystiques

[1] Voir M. Ch. de Rémusat, *ouvr. cité*, t. II, p. 164. — *Hist. litt. de la France*, t. X, p. 308. — Joann. Saresb. *Metalog.*, lib. III, c. IX.

rêveurs et exagérés. Hugues, la veille de sa mort, au matin, voyant un de ses frères dans sa chambre, lui demanda s'il avait célébré la messe ce jour-là. Le religieux ayant répondu affirmativement : « Soufflez-moi donc sur la bouche en forme de croix, lui dit Hugues, afin que j'aspire l'Esprit-Saint.» Le lendemain il communia, demanda ensuite un crucifix, le baisa tendrement et tint sa bouche collée sur les pieds de Jésus-Christ, comme s'il eût voulu boire le sang qu'il se représentait coulant de ses plaies sacrées[1]. Une foi aussi vive, jointe à la supériorité qu'il avait donnée à la contemplation sur la méditation et à la méditation sur la pensée, le fit accuser par quelques esprits systématiques d'être médiocrement dévoué aux droits de la raison, comme si la vivacité de la foi était opposée à la vivacité de la raison, et comme si la définition qu'il donne de la contemplation, de la méditation et de la pensée, ne les justifiait pas aux yeux de tout philosophe sérieux et sincère[2].

Richard subit les mêmes attaques. Contrairement à Dante, qui avait osé dire de lui qu'il fut plus qu'un homme[3], M. Hauréau n'en fit qu'un mystique à peu près insensé : « Dégagé des figures de la rhétorique sacrée, le système

[1] Oper. Hugon., t. I, *Vita Hugon.*

[2] Il distingue la pensée, la méditation et la contemplation. Au premier degré, l'intelligence s'arrête à la notion générale des choses qu'elle perçoit. Au deuxième, elle fixe son regard sur la vérité elle-même, elle l'étudie et la considère avec soin, elle s'efforce de la dégager des ombres qui l'environnent et de pénétrer ce qu'elle a de plus secret. La contemplation est la vue claire et libre de l'esprit qui perçoit sans nuages les vérités jusqu'alors obscures. La méditation a pour objet une vérité encore obscure, et la contemplation une vérité évidente. Dans la méditation, l'esprit cherche à déchirer le voile; dans la contemplation, il jouit de la vérité qu'il possède. La contemplation commence par les créatures, elle s'élève au Créateur et se repose en lui.

[3] *Parad.*, c. x.

de l'école de de Saint-Victor, dit-il, est celui-ci : L'intelligence guidée par la raison n'est pas le guide que l'homme doit suivre ; ce guide, c'est la conscience illuminée par la grâce : pour connaître, il faut dédaigner l'étude de ces vains objets sur lesquels on distingue à peine le masque de leur céleste origine ; mais il faut croire, il faut aimer, il faut s'enivrer de cet amour qui communique à l'âme fidèle de saintes extases et la transporte bien au delà des choses, au sein de Dieu. Ce système, c'est en deux mots, le mépris, la négation même de la philosophie ; et Richard ne le dissimule pas[1]. » Sans doute, à l'époque d'Hugues et surtout de Richard, les esprits étaient saturés de discussions philosophiques ; on respirait dans l'atmosphère intellectuelle je ne sais quel air de scepticisme et de panthéisme qui favorisait le mysticisme ; fatigué du côté de la raison, on s'élançait du côté du cœur ; dégoûté de syllogismes, on aspirait sinon à l'extase, du moins à cet état où l'âme embrasse la vérité sans la discuter. Peut-être Hugues et Richard émirent-ils quelques propositions que les circonstances du moment expliquent, mais ne justifient pas. Toujours est-il que leur méthode, considérée dans l'ensemble de leur doctrine, ne s'écarte pas des principes fondamentaux de leur maître, Guillaume de Champeaux.

Comment, en effet, supposer que Gilduin, l'ami intime de Guillaume, son successeur immédiat, l'héritier direct de ses principes, ait pu non-seulement permettre à Hugues de trahir dans son enseignement l'esprit de leur fondateur, mais encore l'honorer de sa confiance et le charger souvent de la conférence qui se faisait le soir aux religieux et qui était si importante pour la direction de l'abbaye[2] ? Au lieu

[1] M. Hauréau, *ouvr. cité*, t. I, p. 328.
[2] Voir M. Hugonin, *ouvr. cité*, ch. VII, p. 147.

de mériter les éloges que l'histoire lui a décernés [1], n'en aurait-il pas encouru le blâme le plus sévère? Et encore, comment supposer qu'Hugues, entré à l'abbaye de Saint-Victor dès l'année 1115 à l'âge de dix-huit ans, élevé par conséquent dans les idées mêmes qui avaient présidé à la fondation, ait dans la suite changé sur un sujet aussi grave? Mais nous n'en sommes pas réduits à des conjectures. Il nous indique lui-même sa méthode dans son livre de l'*Institution des novices* : « La voie que vous devez suivre, leur dit-il, c'est celle de la science, de la discipline et de la bonté. La science conduit à la discipline, la discipline à la bonté, et celle-ci à la béatitude. » C'est donc la science qui commence le mouvement de la vie, soit intellectuelle, soit même religieuse. Dans son *Didascalion* il développe en sept parties ses idées sur la manière d'étudier : « Deux choses sont nécessaires, dit-il, pour devenir savant: la lecture et la réflexion. Il y a trois règles à observer relativement à la lecture : savoir ce qu'il faut lire, l'ordre suivant lequel on doit lire, enfin la vraie manière de lire. Nous développerons ces trois règles dans ce traité, où nous avons pour but d'initier le lecteur à la connaissance des lettres divines et humaines. Nous le diviserons par conséquent en deux parties dont chacune aura trois distinctions. — Dans la première partie, nous parlerons de l'origine, du nombre et des divisions des arts. Nous dirons, d'après les lumières de la philosophie, les rapports qu'ils ont entre eux et quels sont ceux qui méritent la préférence. Voilà pour l'objet de la lecture. Quant à l'ordre suivant lequel on doit lire et à la vraie manière de lire, nous en parlerons immédiatement après. — Dans la seconde partie, nous traiterons des livres

[1] Cf. *Gall. christ.*, t. VII, col. 659. — « Sous Gilduin tout fleurit en sainteté et en doctrine. » *Hist. de Paris*, t. I, p. 147.

divins. Nous déterminerons d'abord leur nombre, le rang qu'ils tiennent entre eux, les noms de leurs auteurs et les significations de ces noms. De là nous passerons aux propriétés de l'Écriture sainte qu'il est surtout nécessaire de connaître ; après quoi, nous enseignerons comment elle doit être lue, lorsqu'on n'y cherche que la correction de ses mœurs et la manière de bien vivre. Nous apprendrons de même à celui qui la lit dans un but scientifique, de quelle manière il doit s'y prendre pour réussir. » On voit dans ces paroles la place importante qu'il donne à l'esprit humain, et comment il procède de la nature à la grâce et de la science à la foi. Lors donc qu'il attaque le raisonnement, c'est contre ceux-là seuls qui en abusent que portent ses attaques, et Cantù a tort de conclure qu'il est l'ennemi de la logique[1]. De même, lorsqu'il en appelle à l'Écriture et à la tradition contre la philosophie, ce n'est pas la vraie philosophie qu'il méprise, mais « toutes ces questions frivoles et souvent téméraires que l'oisiveté de l'école enfantait chaque jour sous ses yeux, que la chicane entretenait, que le défaut d'autorités rendait interminables[2]. » C'est aussi en ce sens que Richard appelle le syllogisme un mécanisme adultère, car non-seulement il veut que nous nous efforcions toujours de comprendre par la raison ce que nous tenons par la foi[3], mais encore il proclame la philosophie : la raison primitive de toutes choses[4].

Tel est le caractère général de ces deux hommes, autant qu'on peut le saisir à travers leurs écrits[5]. Qu'on nous

[1] *Hist. universelle*, t. X, p. 509.
[2] *Hist. littér. de la France*, t. XII, p. 1 et suiv.
[3] *De Trinitate*, Prolog.
[4] *Tract. Excerptionum.*
[5] Voir surtout, parmi les ouvrages dogmatiques d'Hugues de Saint-Victor, sa *Summa sententiarum* et son *De sacramentis christianæ fidei.* « On ne peut disconvenir, disent les auteurs de l'*Histoire littéraire de la*

permette d'appuyer notre opinion de celle d'Alzog. « On essaya, dit ce savant historien, de concilier les deux tendances théologiques de l'époque dans l'abbaye de Saint-Victor, fondée à Paris par Guillaume de Champeaux, et dont Hugues et Richard de Saint-Victor furent les écrivains les distingués et les plus utiles. Le premier, ami de saint Bernard, joignait à un sentiment profond une imagination brillante, à une raison droite une volonté inflexible.... Homme de son siècle, il aimait avec passion la science et la philosophie. Chercher la science, disait-il, c'est la plus grande consolation de la vie ; posséder la science, c'est être saint. Mais il faut que la science réunisse la pratique à la théorie[1]... Richard perpétua l'esprit conciliateur de son maître. Inférieur à celui-ci pour la profondeur du sens philosophique et du sentiment mystique, il le surpasse par la forme plus classique de ses écrits... Ce qui lui est tout à fait propre, c'est la tentative qu'il fait de s'orienter scientifiquement dans le mysticisme lui-même. L'esprit qui cherche à connaître, dit il, mène à la théologie spéculative, la volonté qui tend à la pratique conduit à la théologie mystique[2].

Au point où nous sommes arrivés, nous pouvons facilement résume la question débattue. D'abord, dans la double

France (t. XII, p. I et suiv.), qu'ils ne renferment d'excellentes choses, et en grand nombre. Mais, après tout, ce sont des mémoires que ces traités et non des ouvrages finis. Toutes les pièces dont ils sont composés ne forment qu'un ensemble grossier et mal entendu. Répétitions fréquentes, discussions hors d'œuvre, inégalité palpable dans la manière de traiter des sujets d'une importance à peu près égale, omissions essentielles, toutes suites naturelles d'un dessein mal conçu et d'une exécution précipitée, telles sont les taches qui déparent, selon nous, ces deux grandes productions. »

[1] « Hoc utinam ego tam possem subtiliter perspicere, tam competenter enarrare, quam possum ardenter diligere ! Delectat nempe me, quia valde dulce et jucundum est de his rebus frequenter agere, ubi *simul ratione eruditur sensus et suavitate delectatur animus.* »

[2] *Hist. univers. de l'Église*, § 255, t. II. p. 454-455, 457.

lutte soutenue par les théologiens contre les rationalistes, soit manichéens, soit panthéistes, et contre les cornificiens, c'est la conciliation qui cherche à s'opérer entre la raison et la foi. En second lieu, la raison et la foi étant démontrées nécessaires l'une à l'autre, comment leur union doit-elle se faire ? Trois écoles se disputent la solution. Les deux premières sont absolues comme ce qui est extrême ; l'une prétend que c'est la foi qui cherche l'intelligence ; l'autre que c'est au contraire l'intelligence qui cherche la foi ; la troisième s'efforce de concilier les deux autres. Sans doute, ces débats sont loin d'être complets et d'atteindre jusqu'à l'essence des choses. Mais, pour rappeller une belle comparaison de M. Ch. Lévêque[1], n'oublions pas que nous ne sommes ici qu'à l'aube de la pensée moderne : le soleil levant darde ses premiers rayons sur toutes les cimes de la même chaîne de montagnes, et fait même entrevoir qu'une base unique et inébranlable les relie et les soutient, mais il ne plonge pas encore dans le fond des vallées.

V

Restait la possibilité d'un troisième débat. L'union entre la raison et la foi étant accomplie, que devient la raison et que devient la foi ? Dans quels rapports se trouvent-elles l'une vis-à-vis de l'autre? Y a-t-il subordination de la raison à la foi ou de la foi à la raison ?

Remarquons tout d'abord qu'il y a deux espèces de subordination, parce qu'il y a deux espèces de priorité, la priorité de temps et la priorité de dignité. D'après la priorité de temps, c'est la foi qui est subor-

[1] *Journal des savants,* mai 1863, p. 325.

donnée à la raison, parce que c'est la raison qui commence : telle est du moins la pensée des écoles antitraditionalistes. Mais d'après la priorité de dignité, c'est la raison qui est subordonnée à la foi, parce que, si la raison et la foi sont l'une et l'autre la parole de Dieu, cependant la foi contient des vérités plus hautes ; et il est juste que ce qui est moins éminent soit subordonné à ce qui l'est davantage. Jamais, dans l'Église chrétienne, il n'y a eu controverse sur l'existence de la subordination ainsi considérée, et Pie IX, en déclarant, dans l'encyclique du 9 novembre 1846, que la foi est au-dessus de la raison, n'a fait que confirmer, sans absolument rien innover, ce qui avait toujours été enseigné dans le christianisme. Mais en quoi la nature de cette subordination consiste-t-elle? C'est ici qu'est la difficulté.

S'il en était de la subordination de dignité comme de la subordination de temps, rien ne serait plus simple. Mais ces deux subordinations sont fort différentes. A vrai dire, celle-ci n'implique qu'une postériorité, celle-là une infériorité; dans la première, la raison est *avant* la foi, dans la seconde, elle est *au-dessous*. La situation est donc tout à fait changée. De plus, entre ce qui est avant et ce qui est après, il y a contact, mais il n'y a pas nécessairement influence; tandis que ce qui est au-dessus exerce, par le seul fait de son éminence, une influence quelconque sur ce qui est au-dessous. Or c'est cette influence qu'il s'agit d'expliquer et d'évaluer.

Cette influence implique-t-elle une autorité de la foi sur la raison et une soumission de la raison à la foi ? Le langage le plus répandu nous l'affirme : celui qui est au-dessous est *soumis;* tout supérieur civil exerce sur ses subordonnés une certaine autorité civile; pareillement, tout homme de génie exerce sur les esprits ordinaires une certaine auto-

rité intellectuelle, et son témoignage s'appelle partout une preuve d'autorité. Pourquoi, dès lors, n'en serait-il pas de même entre la foi et la raison? Évidemment, ceux qui nient l'existence de la foi ne sauraient partager cet avis; mais comment ceux qui la tiennent pour certaine pourraient-ils le rejeter?

Telle était la doctrine du douzième siècle. L'unanimité sur ce point était telle qu'on s'est contenté de donner une solution sans aucuns débats. Cette solution était tout entière dans ce seul mot : *ancilla;* c'est-à-dire que l'on regardait la raison comme la servante de la foi, et la philosophie comme la servante de la théologie[1]. Roscelin et Abélard eux-mêmes ont toujours placé la raison au-dessous de la foi et au service de la foi : c'était du moins leur intention, à en juger d'après les rétractations qu'ils ont faites de leurs erreurs. Ce n'est qu'à la fin du treizième siècle que l'opinion contraire a surgi dans les écoles, lorsque Duns Scot, Durand de Saint-Pourçain et quelques autres théologiens enseignèrent que la théologie ne considère nullement les autres sciences comme subalternes[2]. La discussion sur ce point est donc tout à fait permise[3]. Sans doute on ne sau-

[1] « Clément est le premier parmi les Pères de l'Église chez qui nous trouvions cette formule, consacrée plus tard par la scolastique, que la philosophie est la servante de la théologie. On peut même dire que toute la théorie du docteur alexandrin, sur les rapports de la nature avec la grâce, se résume dans cette comparaison entre la servante et la femme légitime d'Abraham, Agar et Sara. » *Clément d'Alexandrie,* par M. l'abbé Cognat, p. 476.

[2] Cf. Scot., in *I Sent.* q. III *prologi.* — Durand, in *Sent. prolog.*, q. VIII. — Cajetani, *Comment. in Sum. D. Thom.*, I, I, 2.

[3] Le docteur Clemens, professeur de philosophie à Munster, disait en 1859, dans le *Catholique* de Mayence lui-même, p. 1413 : « Je conclus des passages que m'ont fournis Albert le Grand, saint Thomas, saint Bonaventure, Roger Bacon, que les scolastiques ont vu dans le rapport de la philosophie et de la théologie une *supra*-ordination et une *sub*-ordination, *mais non une dépendance, nicht der Abhängigkeit.* »

rait approuver Kant, lorsqu'il a poussé la plaisanterie contre la formule scolastique jusqu'à dire : « La question est de savoir si la raison, servante de la théologie, doit suivre pour lui porter la queue, ou marcher devant pour porter le flambeau[1]. » Kant, en effet, était complétement en dehors de la question, attendu qu'il ne s'agissait ni d'antériorité ni de postériorité, mais d'infériorité. Néanmoins on ne saurait déclarer illicite l'opinion, si répandue de nos jours, qui soutient que la raison est indépendante dans sa propre sphère comme la foi dans la sienne, absolument comme dans l'ordre social l'État est indépendant dans son domaine et l'Église dans le sien. Quoi qu'il en soit, bornons-nous à la solution du douzième siècle, et voyons si cette formule bien comprise répugne aux idées modernes.

Le douzième siècle n'a jamais attaché à cette formule l'importance d'un axiome ; et si les théologiens d'alors avaient vécu en ce siècle, où il n'y a plus de servantes et où cette dénomination renferme quelque chose de blessant, il est fort probable qu'ils auraient exprimé leur pensée par une autre comparaison. Mais laissons les mots et allons aux choses. Si le mot servante signifie un être à peine raisonnable qui perd, par le fait de l'argent qu'il gagne, le droit de raisonner en obéissant, il est manifeste que la raison ne doit être la servante de personne, parce que sa vie c'est d'être en acte et par conséquent de raisonner, alors même qu'elle obéit. Dieu n'a-t-il pas condamné l'obéissance d'où la raison est absente? Quel honneur, en effet, une telle obéissance peut-elle procurer à Dieu ? Mais, si par servante on entend ce que ce mot indique de lui-même, c'est-à-dire quelqu'un qui *sert*, qui remplit le rôle d'auxiliaire, alors

[1] Kant, *Streit der Facultat.*

quelle répugnance y a-t-il à ce que la raison soit servante de la foi? Quel est le monstre qui ne sert personne? Oui, un tel être est un monstre dans la nature, parce qu'en ne servant personne il ne sert à rien. De même que la foi elle-même, qui par sa nature est supérieure à la raison, la sert cependant en lui apportant de nouvelles clartés; ainsi elle se sert à son tour de la raison et de toutes les sciences. Comme l'a très-bien dit M. l'abbé de Cassan, « à la philosophie, la foi demande les preuves des vérités naturelles, vérités premières et fondamentales sur lesquelles seules la foi pourra s'établir; à l'histoire, l'existence vraiment prodigieuse du peuple juif, soit avant Jésus-Christ, où ce peuple conservait seul la foi véritable, soit depuis Jésus-Christ, où nous le voyons non moins prodigieux, tout changé, tout errant qu'il est, comme s'il voulait fuir, lui et ses enfants, le sang divin qui ne cesse de les poursuivre. L'histoire nous fait connaître aussi le monde païen, ses erreurs et ses idoles partout renversées, au nom de Jésus-Christ, par la voix, par les œuvres puissantes de ses disciples. La critique, la linguistique, l'archéologie, nous sont d'un merveilleux secours pour venger la vérité, la divinité de nos livres saints. La physiologie nous montre l'unité des races humaines, et la géologie, qui est comme la physiologie de ce globe, nous en fait lire dans ses couches, comme dans les livres de Moïse, la vraie formation, en même temps que le déluge universel y a déposé partout ses médailles, ses archives et ses inscriptions. Les lettres, les arts, si souvent sublimes chez les païens, et souillés plus souvent encore par la corruption de leurs mœurs, nous dévoilent la puissance du génie de l'homme, et en même temps son infirmité, quand la foi n'est pas là pour le soutenir. Ainsi toutes les sciences sont tributaires de la science

sacrée, et c'est en ce sens qu'elles sont appelées les servantes de la religion [1]. »

Tel est le véritable sens de la formule que nous étudions. C'est l'opinion du docteur Clemens [2], qui du reste ne fait que s'appuyer en cela sur ce mot de saint Thomas : « Que la philosophie ne remplit la fonction de servante que lorsqu'elle est employée par la théologie à éclairer les vérités de la foi [3]. » Mais précisons encore davantage notre pensée, en cherchant à répondre à cette double question, à savoir : l'infériorité de la raison vis-à-vis de la foi va-t-elle jusqu'à rendre celle-là esclave de celle-ci ? ou bien la laisse-t-elle parfaitement libre sous son influence?

Avant tout, la raison n'est nullement esclave sous la foi. L'idée d'esclavage, en effet, suppose comme corrélative l'idée de tyrannie ; en sorte que, si la foi n'est pas tyrannique pour la raison, la raison ne saurait être esclave sous l'action de la foi. Cela posé, qui pourrait dire que la foi exerce une autorité tyrannique? Sans doute, certains hommes

[1] *Ouvrage cité*, p. 47-48.

[2] Voici ses propres expressions dans le *Catholique* de Mayence (p. 1414) : « Cum alia sint fidei decreta, quæ ratione investigari possunt, alia, quæ humani ingenii facultatem excedunt, theologia... tum ad illa exponenda et demonstranda, tum ad fidem istis conciliandam, et rationibus verisimilibus ea comprobanda, philosophia utitur; *hoc vero cum facit*, utitur ex quasi *inferiori* et partem *secundariam* obtinenti, non quasi *superiori* aut *principali*... Hoc igitur sensu philosophia theologiæ ancilla est : nullo alio. Quod enim philosophia in se ipsa considerata nullius momenti sit, aut scientiæ dignitate careat, quod nullam propriam sibi provinciam habeat, *in qua a nemine pendet et nullis terminis arctatur*, quod libertas omnia indagandi, quæ intra ipsius ambitum cadunt, reprimenda aut rationis progressus in cognoscenda veritate coercendus sit aliaque similia, quæ scolasticorum vituperatores et obtrectatores somniant, tantum abest, ut id ævi medii philosophi apophthegmate suo : philosophiam esse theologiæ ancillam indicare voluerint, ut potius contrarium ex ipsorum principiis mihi deduci posse videatur. » *Ueber das Verhältnisz der Philosophie zur Theologie ; Ein Wort der Rechtfertigung gegen die Kritik des Herrn Dr Kuhn, Prof. in Tübingen.*

[3] « Philosophiam tunc solum ancillæ munere fungi, cum a theologia ad illustrandas fidei veritates adhibeatur. »

chargés d'expliquer la foi ont pu, comme simples théologiens, abuser de cette autorité et enseigner des interprétations tyranniques. Mais les exagérations des théologiens ne doivent retomber que sur eux-mêmes. La foi en reste pure et indépendante. Or, ainsi considérée en elle-même, la foi est-elle une lumière tyrannique? Nullement, car un tyran exploite les autres à son profit, et le but de toutes ses actions, quelque généreuses qu'elles paraissent, c'est son propre intérêt : tandis que la foi, loin de diminuer la raison, l'augmente, loin d'enseigner des dogmes qui lui répugnent, l'éclaire jusque dans son propre domaine et la perfectionne.

« L'opération de la foi, dit M. Nicolas, a été absolument semblable à celle d'un instrument d'optique qui s'adapte à la vue naturelle et n'en est qu'un *allongement;* qui rapproche, redresse et dessine les objets bizarrement confus; qui en fait découvrir de nouveaux par delà, et ne laisse expirer la vue qu'à une distance infiniment plus grande que celle que l'œil pouvait naturellement parcourir. La foi a été comme le télescope de l'intelligence : elle a agrandi son horizon, elle lui a fait découvrir de nouveaux astres dans le ciel de la pensée et de la vérité [1]. »

Comment dès lors la raison aurait-elle à souffrir sous la la foi? L'unité à laquelle on ajoute une autre unité, devient-elle esclave de celle-ci? Non. Si donc la foi enrichit la raison, elle ne la tyrannise pas.

Bien plus, la raison est parfaitement libre sous l'autorité de la foi. Cette autorité n'empêche que la licence de la raison, et, en l'empêchant, elle ne fait qu'en fortifier la liberté. Effectivement, la raison est licencieuse quand elle dérai-

[1] M. Nicolas, *Études sur le Christianisme*, t. IV, p. 474 et suiv.

sonne; car alors elle substitue sa passion à sa lumière. Elle est libre, au contraire, quand elle raisonne; car alors elle est vraiment elle-même et reste *sui juris*. Or, bien que des théologiens et des orateurs aient déclaré qu'en face de la foi la perfection de la raison consiste à ne pas raisonner, mais à s'abîmer dans son néant!... jamais la foi n'a fait cette déclaration. Où est l'article de la foi qui contienne une pareille doctrine? Non, en face de la foi comme ailleurs, la perfection de la raison ne consiste pas à ne pas raisonner, mais seulement à ne pas déraisonner. La foi ne craint pas les philosophes, elle ne craint que les mauvais philosophes, c'est-à-dire ceux qui ne le sont pas. Et l'humilité qui empêche l'homme d'être lui-même et d'agir suivant la nature dans laquelle Dieu l'a constitué, est une humilité qui peut être méritoire à cause de la bonne intention qui peut l'animer, mais qui est certainement fausse, parce que l'humilité c'est la vérité, et, comme l'a dit Bossuet, la vérité c'est ce qui est.

Pourquoi donc la raison ne serait-elle pas libre sous la foi? Serait-ce parce que la foi la meut? Nullement, car on peut être mû librement. La foi, c'est Dieu en nous, en tant qu'il est l'auteur de l'ordre surnaturel, comme la raison est Dieu en nous, en tant qu'il est le créateur de l'ordre naturel. Or, si Dieu nous meut librement comme créateur de l'ordre naturel, pourquoi ne pourrait-il pas nous mouvoir librement comme auteur de l'ordre surnaturel? Dans l'un et l'autre cas nous ne sommes que des causes secondes; et dans l'un et l'autre cas, la motion de la cause première nous laisse parfaitement libres. C'est pourquoi le docteur Newmann n'exprime que sa propre opinion, mais nullement la doctrine de l'Église, lorsqu'il dit : « Nous ne pouvons concevoir aucune révélation qui ne suppose une sorte

de *conflit* avec l'esprit humain, et partout n'implique chez le croyant le *sacrifice et l'abdication* du jugement privé. » Et M. Schérer ne saurait prendre pour antagoniste l'Église, lorsqu'il fait cette réponse indignée : « Vous admettez un conflit entre la morale révélée et mon sentiment moral : voulez-vous donc que je renie un sentiment qui est la parole de Dieu en mon cœur, la base sacrée de toute certitude spirituelle et en quelque sorte le fond même de ma vie? Vous admettez un conflit entre la vérité révélée et ma conscience religieuse : oserez-vous peut-être exiger que j'abdique la conviction que je porte en moi de la justice ou de l'amour divin? Vous admettez un conflit entre la vérité révélée et les lois de mon intelligence ou les données de la science : est-ce à dire que je dois douter de ces données ou de ces lois, lorsque vous êtes obligés de vous y conformer vous-mêmes pour parler à mon esprit, d'y faire appel pour appuyer vos démonstrations apologétiques? Renoncer à ces fondements de la certitude, c'est renoncer à toute conviction. Me défier de ma raison ou de ma conscience, c'est, en ce qui me concerne, abolir la distinction du vrai et du faux, puisque le critère de la vérité est l'harmonie des choses avec les facultés au moyen desquelles je les perçois[1]. » — Saisset, qui nous attaque sur ce point, appuie son grief sur un autre motif : « Comme Église, dit-il, vous perdez toute liberté, toute indépendance, puisqu'une Église suppose un symbole fixe, un dogme immuable[2]. » Mais ce motif est sans valeur : car la philosophie, elle aussi, a des principes fixes et immuables qui sont comme son symbole

[1] *Mélanges de critique religieuse*, par M. Edmond Schérer; *la Crise de la foi*, p. 5-6; Paris, 1860.

[2] Ém. Saisset, *Essais sur la philosophie et la religion au XIX[e] siècle*, p. 184.

et son dogme, et desquels elle ne peut pas s'écarter sans tomber dans le désordre de la licence. Or, cesse-t-elle d'être libre, en leur restant fidèle? N'est-ce pas, au contraire, en travaillant ces principes, en les faisant fructifier, en tirant de leur substance les conséquences qui y sont renfermées, qu'elle entretient sa vie et sa liberté? Oui, du moment que la philosophie se sépare de ses principes immuables, elle devient esclave et meurt; au contraire, tant qu'elle leur reste immuablement attachée, elle vit et demeure libre. De même, les mathématiques n'ont qu'un petit nombre d'axiomes; ce qu'elles ont une fois démontré ne peut plus être remis en question; voyez cependant quelle carrière immense est toujours ouverte devant elles. Et s'il en est ainsi de la philosophie et des sciences, pourquoi les philosophes et les savants accusent-ils la théologie? Pourquoi ont-ils deux poids et deux mesures? Pourquoi sont-ils larges pour eux et sévères pour les autres? Serait-ce parce que les principes immuables de la raison sont évidents, tandis que ceux de la foi ne le sont pas? Nous verrons plus tard que les principes immuables de la foi ne sont pas, comme le prétendent leurs ennemis, dépourvus d'évidence, et que le motif éminemment raisonnable qui nous mène à la foi, nous éclaire déjà sur la vérité de son objet, quelque surnaturel que soit cet objet.

La véritable théologie est essentiellement une science; par conséquent, elle donne place à la raison. Or, quand la raison entre quelque part, elle y entre avec ses droits aussi bien qu'avec ses devoirs, parce que jamais elle ne s'abdique. Ses devoirs consistent à respecter sur le sol où elle marche, ce qui y existe indépendamment d'elle; et ses droits consistent à être également respectée, sur ce même sol, dans tout ce qui constitue sa nature et dans tout ce

qu'implique son existence. Donc, d'une part, si elle n'entre en physique, en astronomie, en histoire, qu'à la condition de respecter les faits constatés, pareillement, lorsqu'elle entre dans le domaine de la révélation, ce ne peut être qu'avec cette clause, qu'elle acceptera les vérités vraiment révélées et surtout le sens dans lequel elles l'ont été[1]. Mais aussi, d'autre part, lorsqu'elle entre sur le terrain de la révélation, ce n'est pas pour y être dévorée à l'exemple de ces malheureux qui pénétraient dans le pays de Chanaan, mais pour y vivre réellement, et par conséquent pour y ouvrir les yeux et y raisonner. « Après la foi reçue, dit le P. Perrone, la raison humaine peut faire des investigations dans les fondements de la foi elle-même et de chacun de ses dogmes ; elle peut aussi élever la doctrine de la foi à une explication vraiment scientifique[2]. »

En résumé, la raison est inférieure et conséquemment *soumise* à la foi. Mais cette infériorité ne la constitue nullement esclave, parce que, si la foi est supérieure, elle n'a pas le droit d'être tyrannique. La foi ajoute sans rien retrancher. Donc, même sous la foi, la raison reste parfaitement ce qu'elle est, c'est-à-dire une force qui raisonne; et ses actes, même lorsqu'elle obéit, doivent être des actes essentiellement raisonnables et essentiellement libres. Enfin, Dieu a mis une harmonie si parfaite entre la nature et la grâce, entre la raison et la foi, que l'une et l'autre, en restant parfaitement ce qu'elles sont, s'honorent, se servent et se perfectionnent mutuellement. Tel est, si je

[1] Voir le R. P. Matignon, *la Liberté de l'esprit humain dans la foi catholique*. Paris, 1864, p. 234 et 244.

[2] « Post susceptam fidem potest humana ratio fundamenta ipsius fidei singulorumque dogmatum investigare... Potest præterea humana ratio fidei doctrinam ad Tractationem vere scientificam evehere. » R. P. Perrone, *Tract. de locis theologicis*.

ne me trompe, le vrai sens de la célèbre formule que nous étudions : *Philosophia theologiæ ancilla.*

Mais tous ces débats contiennent des conséquences que la logique nous fait un devoir de tirer, comme l'intérêt nous en fait un plaisir.

CHAPITRE V

QUATRE DÉFINITIONS ET QUATRE CONSÉQUENCES

I. Quatre définitions : la raison, la foi, la philosophie, la théologie. — II. De l'évidence comme criterium en théologie. — Explication. — Un texte du R. P. Matignon. — La *Somme* de saint Thomas. — Double objection. — III. Le doute méthodique. — Trois opinions. — Éclaircissements. — IV. La philosophie séparée. — Quadruple distinction. — V. Le libre examen. — Protestantisme et catholicisme. — Licence et liberté. — Un texte de M. P. Janet.

I

Avant de tirer les conséquences que renferment ces grands débats, rappelons quelques définitions, d'autant plus importantes qu'il s'agit de termes continuellement employés et presque continuellement incompris : je veux parler de la raison, de la foi, de la philosophie et surtout de la théologie.

La raison n'est pas une de ces entités que la scolastique se plaisait à déclarer réellement distinctes de l'âme, c'est l'âme elle-même en tant que substance lumineuse et intelligente ; c'est son essence en tant que cette essence est une force de perception, de même que le cœur est cette même essence en tant qu'elle est une force de volition. En sorte que tout homme qui attaque la raison, attaque la nature humaine dans son essence, et conséquemment, heurte

non-seulement la volonté gubernatrice de Dieu, mais encore sa volonté créatrice, cette volonté première qui a fait les essences.

La foi est aussi une lumière, une force de perception ; mais une lumière essentiellement révélée, une force de perception essentiellement surnaturelle. Ce n'est plus la substance de l'âme humaine, c'est la substance surnaturelle communiquée à la substance de l'âme humaine. La raison et la foi sont donc deux lumières essentiellement distinctes, deux forces d'un ordre spécifiquement différent ; et même, d'après une grande école, là c'est le créé, ici l'incréé communiqué au créé ; là c'est la nature de l'âme humaine, ici la substance de Dieu unie à la nature de l'âme.

La philosophie, c'est la raison dans sa perfection naturelle ; c'est l'âme recueillant par l'analyse et la synthèse toutes les connaissances qu'elle a acquises, et s'en faisant cette lumière condensée, où toutes les autres sciences humaines se retrouvent dans leurs causes et leurs principes, et qu'on a si admirablement appelée *scientia rerum per causas*. La philosophie est donc l'irradiation intrinsèquement naturelle de la raison, et l'évolution la plus parfaite de la pensée humaine en tant qu'humaine. Les autres sciences naturelles habitent dans la vallée, la philosophie plane sur les sommets.

La notion de la théologie est plus complexe, parce qu'elle implique l'union de la foi et de la raison. Voici dans quelle mesure. De même que la philosophie tire les conclusions que contiennent les principes de la raison, de même la théologie tire les conclusions qui sont renfermées dans les principes de la foi. Or, il est manifeste que l'extraction de ces dernières conclusions se fait par la raison. Toutefois

cette extraction, considérée comme telle, n'exige pas de la raison un rôle considérable : il suffit qu'elle agisse comme un instrument exact, qui fasse découler logiquement les conséquences des articles de foi ; mais il n'est pas nécessaire qu'elle scrute l'intérieur soit des articles de foi, soit de leurs conséquences. Tel est le premier travail de la raison dans la théologie.

Est-ce le seul ? Non : car la théologie est une science, et la science, par cela seul qu'elle est une vue du dedans et non-seulement une vue du dehors, ne saurait se contenter de déductions plus ou moins inconscientes ; il faut encore qu'elle entre, selon la mesure de ses forces, dans la signification intime des principes et de leurs conclusions. La théologie doit donc faire ce second travail. Mais comment pourra-t-elle entrer dans l'intérieur des articles de foi et de leurs conséquences, sinon à l'aide des principes et des conséquences de la raison ? Cette conciliation entre les principes et les conséquences de la foi d'une part, et les principes et les conséquences de la raison d'autre part, s'appelle philosophie chrétienne lorsqu'elle va de la raison à la foi, et théologie philosophique lorsqu'elle va de la foi à la raison. Mais, comme cette conciliation qui va de la foi à la raison constitue la plus noble partie de la théologie, on l'appelle simplement théologie. En effet, la théologie qui n'est qu'une pure déduction des conséquences des articles de foi, n'est pas une théologie raisonnée, quoiqu'elle soit raisonnable ; tandis que la théologie qui explique les articles de foi et leurs conséquences est une théologie à la fois raisonnable et raisonnée. Là c'est une argumentation, ici c'est une science : là on fait des syllogismes, ici on les comprend : là c'est la foi ignorante, quelque illustres que soient ceux qui s'en contentent, ici

c'est la foi éclairée, quelque obscurs que soient ceux qui la cherchent et la défendent. — De là deux séries de théologiens. Les uns, qui se bornent au premier travail et font ainsi les époques de décadence dans les sciences sacrées; les autres, qui se livrent généreusement au second, et caractérisent les grands siècles de l'Église.

Ces définitions étant posées, que faut-il penser de l'évidence comme criterium en théologie, du doute méthodique, de la philosophie séparée et du libre examen?

II

Remarquons avant tout qu'il ne s'agit pas du criterium de la foi, mais du criterium de la théologie.

La foi, considérée en elle-même et dans son élément positif, est une lumière sans ténèbres; elle n'est obscure que relativement à nous, parce qu'en l'acceptant nous ne la recevons pas même à demi. Au ciel, la foi n'aura que ses clartés, et par conséquent le criterium y sera la pleine évidence. Mais sur la terre, le criterium de la foi, c'est-à-dire son motif formel, sa base première, ce en quoi elle se résout définitivement quand on analyse son principe, c'est l'autorité divine. Le chrétien, en effet, quoiqu'il puisse faire précéder sa foi de préambules éminemment rationnels qui sont la condition essentielle d'une foi éclairée, ne croit cependant pas parce qu'il voit, mais parce que Dieu lui a parlé[1]. Il n'est pas nécessaire qu'il ait l'évidence intrinsèque des vérités que Dieu lui a révélées, mais il faut qu'il sache que Dieu lui a réellement parlé.

[1] Cf. D. Thom. *Summ. theol.* I, 1, 2. — Billuart, *Curs. theol.*, t. V p. 1-13.

La théologie diffère essentiellement de la foi, puisque, comme nous l'avons vu, la théologie n'est pas autre chose que le résultat du double jeu de la raison sur la foi. Le premier, qui n'est qu'un travail purement déductif, aboutit à la simple connaissance des conséquences renfermées dans la révélation; le second, qui est un travail scientifique, cherche à expliquer et la révélation et ses conséquences. Mais, dans l'un et l'autre, c'est la raison qui agit; elle raisonne sur la foi, il est vrai, mais toujours est-il qu'elle raisonne. D'où il résulte que le criterium de la théologie est le criterium même de la raison. Ou la théologie est une science, ou elle n'en est pas une : si elle n'en est pas une, il faut la nier ou la confondre avec la foi; si elle en est une, elle doit avoir le criterium de toutes les autres sciences, c'est-à-dire celui de la raison, car c'est la raison qui fait les sciences.

Or, le criterium de la raison est unique : c'est l'évidence. « L'être intelligent, dit le R. P. Matignon, n'accorde pas sans motifs son assentiment à une doctrine. Et le seul motif solide, la seule raison dernière de notre adhésion, c'est l'évidence. Tout ce qui n'est pas évident, ou en soi-même ou dans ses preuves, ne saurait fixer les incertitudes de l'homme, ni produire en lui une légitime conviction. Voilà ce que nous disent les philosophes; et nous adoptons volontiers leur point de départ[1]. » Le principe cartésien ne nous effraye pas plus en théologie qu'en philosophie. Si l'évidence n'est jamais contre nous, pourquoi serions-nous contre elle? Toutefois, ajouterons-nous avec le même auteur : « Outre l'évidence d'intuition, il y a encore l'évidence de démonstration. Et celle-ci à son tour est double, parce que la démonstration a deux procédés différents. Ou bien

[1] *La liberté de l'esprit humain dans la foi catholique*, p. 118.

elle voit, ou bien elle écoute. Elle voit par les idées, et c'est ainsi qu'analysant les premiers principes, elle arrive à conquérir d'autres vérités qui y étaient contenues. Elle entend par le témoignage, et voilà comment nous parvenons à la connaissance des faits qui ne se sont point passés sous nos yeux. Ces faits sont évidents, sans doute, mais de quelle manière? Est-ce en rentrant en lui-même que l'homme les apprend, comme par un récit de sa propre conscience? Il aurait beau se renfermer éternellement dans l'enceinte de sa pensée solitaire, le passé de l'humanité n'y surgirait pas, à moins qu'il n'y ait été préalablement déposé par l'étude de l'histoire[1]. » En ce sens j'applaudis de l'esprit et du cœur à cette belle parole d'un de nos contemporains les plus illustres : « Il n'y a de grand et de beau dans la science que le vrai dont la démonstration peut être donnée[2]. » Il faut avouer que les théologiens qui n'ont fait consister la théologie que dans le premier travail dont nous avons parlé, c'est-à-dire dans la simple déduction des conséquences des vérités révélées, ont souvent eu en défiance les appels à l'évidence. Mais les grands théologiens, ceux qui, après avoir fait ce premier travail, ont voulu l'épanouir dans la lumière du second, ceux-là ont toujours eu la noble passion de l'évidence. Qu'est ce que la *Somme* de saint Thomas d'Aquin, sinon la recherche infatigable de l'évidence pour la gloire de la foi? « La connaissance des principes que nous dévouvrons naturellement par la raison, a dit ce grand homme, nous vient de Dieu lui-même, puisque notre nature est l'œuvre de Dieu. Tout ce qui est contraire à ces principes est contraire à la divine sagesse et ne peut venir d'elle ; et tout ce qui est de révélation divine et re-

[1] *La liberté de l'esprit humain*, etc., p. 124 et 125.
[2] M. Chevreul, *Histoire des connaissances chimiques*, t. I, p. 189.

connu par la foi ne peut jamais contredire cette connaissance naturelle que la raison nous donne [1]. » Non! si la théologie contient la vérité, elle ne saurait avoir peur de l'évidence, puisque l'évidence est la splendeur de la vérité. Et, comme on l'a très-bien remarqué, « ce que la raison d'un homme voit clairement, la raison d'un autre peut bien ne pas le voir, mais elle ne saurait voir le contraire [2]. »

Mais, objecte-t-on peut-être, si le criterium de la théologie consiste, comme celui de la philosophie, dans l'évidence, n'en résulte-t-il pas d'abord, que les vérités de la foi doivent être regardées comme étant du domaine propre de la raison, ensuite, que leur côté mystérieux doit être rejeté comme opposé aux tendances et à la dignité de la raison humaine?

Nullement.

D'abord, il ne faut pas confondre les vérités de la foi avec les vérités de la théologie proprement dite. Celles-là sont essentiellement révélées et surnaturelles; celles-ci, en tant que scientifiques, ne dépassent plus les forces de la raison. On peut donc soutenir que la théologie a pour criterium l'évidence, comme la foi a pour criterium l'autorité. Ce sont là deux ordres de vérités essentiellement distincts, malgré leur contact.

Ensuite, cette distinction de la foi et de la théologie étant établie, on peut très-bien enseigner que l'évidence est le criterium de la théologie, sans nier pour cela le côté mystérieux de la foi. Le mystère de la foi n'a rien qui blesse

[1] S. Thom., *C. Gentes*, lib. I, c. VII.
[2] M. l'abbé de Cassan-Floyrac, *ouvr. cité*, p. 110.—Et p. 37 : « Si l'on était fidèle à n'admettre d'une part que ce que l'on comprend, et d'autre part ce que l'on comprend devoir être admis, on éviterait toute erreur, car l'esprit ne comprend pas l'erreur, l'esprit ne comprend que la vérité. »

l'esprit humain, puisqu'il a sa raison d'être dans la grandeur de Dieu et la petitesse de l'homme. Sans doute l'esprit humain aspire à l'évidence universelle comme à sa fin dernière, mais il comprend qu'avant de l'avoir atteinte il doit marcher dans l'obscurité, et que, si sa dignité est de saluer par avance l'évidence finale dans laquelle il doit trouver l'extase éternelle, elle est aussi de respecter les ténèbres du chemin qui y mène. Ces ténèbres sont quelquefois profondes, mais toujours logiques; et en marchant dans la nuit qu'elles forment, néanmoins nous avançons vers le terme, parce que, si elles dérobent le chemin à nos yeux, elles ne le dérobent pas sous nos pieds. — Du reste, l'incompréhensibilité des dogmes est toute différente de l'insolubilité des objections. Celle-là est liée à l'imperfection de notre nature sur la terre, et elle surpasse notre raison sans l'attaquer. Celle-ci, si elle avait lieu, non-seulement surpasserait la raison, mais elle l'attaquerait. Bayle est donc tombé dans une grossière erreur, lorsque, confondant ces deux choses, il s'est appuyé sur l'incompréhensibilité des dogmes pour affirmer l'insolubilité des objections[1]. Et c'est avec raison que Leibnitz lui a répondu : « Nous pouvons atteindre ce qui est au-dessus de nous, non pas en le pénétrant, mais en le soutenant; comme

[1] « Il est évident que la raison ne saurait jamais atteindre à ce qui est au-dessus d'elle. Or, si elle pouvait fournir des réponses aux objections qui combattent le dogme de la Trinité et celui de l'union hypostatique, elle atteindrait à ces deux mystères, elle se les assujettirait et les plierait jusqu'aux dernières confrontations avec ses premiers principes ou avec les aphorismes qui naissent des notions communes, et jusqu'à ce qu'enfin elle eût conclu qu'ils s'accordent avec la lumière naturelle. Elle ferait donc ce qui surpasse ses forces; elle monterait au-dessus de ses limites, ce qui est formellement contradictoire. Il faut donc dire qu'on ne saurait fournir des réponses à ses propres objections, et qu'ainsi elles demeurent victorieuses, pendant qu'on ne recourt pas à l'autorité de Dieu et à la nécessité de captiver son entendement sous l'obéissance de la foi. »

nous pouvons atteindre le ciel par la vue, et non par l'attouchement[1]. »

III

A la question de l'évidence comme criterium se rattache d'une manière très-intime la question du *doute méthodique*.

Deux opinions extrêmes se sont élevées contre le doute méthodique en théologie : l'une lui a reproché d'être insuffisant et de rester en deçà de la vérité ; l'autre, d'être excessif et d'aller au delà. La première, c'est-à-dire l'opinion rationaliste, prétend qu'il ne faut pas seulement douter, mais nier : « Il faut avant tout, disait Hegel, se baigner dans cet éther sublime..., où l'âme se purifie de toute particularité, et rejette tout ce qu'elle avait cru vrai jusque-là, tout, absolument tout. Il faut être arrivé à cette négation, qui est l'émancipation de l'esprit[2]. » La seconde, c'est-à-dire l'opinion obscurantiste, regarde le doute méthodique comme blessant la dignité de la foi, parce qu'il est un appel à la raison au secours de la foi et que la foi est assez grande par elle-même pour n'avoir nul besoin de la raison. Ces deux opinions se réfutent d'elles-mêmes par leur exclusivisme. Celle-là attaque Dieu, parce qu'elle nie, là où Dieu affirme : celle-ci attaque l'homme, parce qu'elle condamne sa raison à fuir devant les objections, comme si ce n'était pas en regardant les fantômes qu'on les dissipe.

Mais entre ces deux écoles extrêmes, le doute méthodique a trouvé asile. Abélard l'a établi dans le *Sic et non*. Des-

[1] Leibnitz, *Théodicée, discours sur la conformité de la foi avec la raison*, p. 63; Paris, édit. 1842.

[2] Hegel, *Geschichte der Philosophie*, t. III, p. 374 sqq.

cartes l'a renouvelé, en maints endroits ; Fénelon l'a enseigné en termes qu'il faut rappeler : « Il me semble, dit-il, que la seule manière d'éviter toute erreur, est de douter, sans exception, de toutes les choses dans lesquelles je ne trouverai pas une pleine évidence. Je me défie donc de tous mes préjugés : la clarté avec laquelle j'ai cru jusqu'ici voir diverses choses, n'est point une raison de les supposer vraies. Je me défie de tout ce qu'on appelle impression des sens, principes accoutumés, vraisemblances : je ne veux rien croire, s'il n'y a rien qui soit parfaitement certain ; je veux que ce soit la seule évidence, et l'entière certitude des choses, qui me force à acquiescer ; faute de quoi, je les laisserai au nombre des douteuses[1]. »

De même, les meilleurs esprits de ce siècle l'ont accepté. « Le doute méthodique, tel que nous le concevons et tel qu'il est dans la nature de la science, ne consiste pas, a dit le R. P. Matignon, à remettre réellement en question les vérités dont on avait préalablement la certitude, mais à les étudier comme si l'on n'en était pas convaincu, afin de trouver les bases solides de nos croyances. C'est une suspension volontaire et fictive du jugement, un état provisoire et momentané, une opération dans laquelle l'esprit se dédouble, en quelque sorte, lui-même, laissant d'un côté l'homme réel, qui continue à croire, à agir comme il le faisait auparavant, et posant d'autre part le philosophe, qui veut se rendre compte de tout et n'admet rien sans de bonnes preuves. Ainsi la personne demeure intacte ; mais à côté d'elle il y a comme un esprit impersonnel, qui en est détaché, et qui attend, pour se décider, qu'il ait vu briller les clartés de l'évidence... Et quand même, du côté de la science ou du côté de l'histoire, s'élèveraient des objections

[1] Fénelon, *Traité de l'existence de Dieu*, IIe partie, n° 1 ; t. I. p. 145.

qui lui sembleraient invincibles, il sait d'avance que ces solutions existent, tout en ne lui étant pas connues. Il s'en rapporte provisoirement à l'autorité, au témoignage. Il n'a garde, devant une montagne qui ferme sa marche, de nier l'existence des régions dont elle lui dérobe la vue; le soleil qu'il cherche est encore sous l'horizon ; mais il ne tardera pas à se lever, et, parce que l'aurore ne brille pas de tout son éclat, ce n'est pas une raison de douter de la lumière.

« Ce doute ainsi expliqué est bien plus ancien que Descartes. Il forme la méthode même de saint Thomas dans sa *Somme théologique*. Car on sait que chaque question y est d'abord présentée sous une forme dubitative : *An Deus sit*, *utrum sit infinitus*, *utrum anima humana sit corpus*, etc ; puis viennent les motifs qui peuvent confirmer le doute, et c'est seulement après les avoir pesés et réfutés, que l'esprit se trouve en possession d'une solution certaine. Cette manière de procéder est invariablement suivie par l'ange de l'école ; ses précurseurs l'avaient déjà connue et constamment employée. Qu'on lise les commentaires d'Albert le Grand et du Maître des sentences, le *Sic et non* d'Abélard, ou les traités plus anciens de l'école de Saint-Victor, de Pierre de Poitiers et de saint Anselme, partout on retrouvera, plus ou moins nettement accusée, la même marche, la même méthode.

« A vrai dire, c'est celle de l'esprit humain lui-même, du moment qu'il raisonne. Toute thèse qu'il s'agit de prouver, est d'abord considérée comme une proposition dont la vérité est hypothétique, du moins en un certain sens et à un certain point de vue ; autrement tout examen libre et sérieux deviendrait impossible ; nous n'aurions qu'un jeu d'esprit, une opération insignifiante et un simulacre de démonstration.

« Prétendrait-on que les matières religieuses font exception à cette règle ? Autant vaudrait renier toute théologie. En soumettant les articles de la foi à ce contrôle, nous ne faisons injure ni à la parole de Dieu, ni à l'autorité de l'Église : car c'est un devoir de l'homme raisonnable de se prouver à lui-même que Dieu existe, et qu'il s'est fait entendre, que l'Église est une institution surnaturelle et qu'elle a droit de nous enseigner. Chercher dans l'histoire et dans la raison des motifs de cette double croyance, ce n'est pas nier la religion, c'est en établir les *préliminaires*; et si l'étude est calme, si elle se poursuit de bonne foi et d'une manière intelligente, loin d'ébranler l'édifice des convictions, elle fortifiera les ouvrages avancés qui le rendent inattaquable[1]. »

Néanmoins, malgré les autorités qui l'ont défendue, la thèse du doute méthodique en théologie est restée privée de cette clarté précise et franche qui met fin aux contestations entre esprits sérieux. Tâchons donc de distinguer les points restés confus. — D'abord, il est manifeste qu'avant d'avoir embrassé la foi, la raison peut se permettre sur tout ce qui est de l'ordre surnaturel non-seulement le doute méthodique, mais encore le doute réel. — Mais, lorsque la raison a accepté la foi, que peut-elle se permettre ? Ici, deux ordres de vérités sont devant elle : les vérités de la révélation, et les vérités de la théologie. Or, sur les vérités de la révélation, sur les articles de foi, sur leur sens réel, la raison ne peut pas se laisser aller au doute réel, parce qu'alors elle attaquerait réellement la révélation elle-même : mais elle peut se permettre le doute méthodique, parce que ce doute peut s'allier avec la croyance habituelle, et que, si

[1] *La liberté de l'esprit humain*, etc., p. 138-141, 144. — Voir *Œuvres de Fénelon*. Revue de quelques-uns de ses ouvrages, p. 48 ; Paris, 1830,

elle s'abstient de juger actuellement, c'est uniquement pour rendre sa foi plus claire et sa certitude plus inébranlable. Quant aux vérités non révélées, les unes sont évidentes, les autres ne le sont pas. Sur celles-là pourquoi la raison admettrait-elle le doute, même le doute méthodique? Il est vrai qu'elle peut admettre même le doute réel, sans être coupable d'hérésie, puisqu'alors il ne s'agit pas de vérités révélées; mais peut-elle alors douter sans blesser la vérité et sans tomber dans le scepticisme? N'est-ce pas, en effet, douter de la science? Or, il n'est permis de douter que des conceptions arbitraires de notre esprit. Au contraire, sur les vérités non révélées et non évidentes de la théologie, pourquoi ne serait-il pas permis d'avoir le doute même réel? Quand c'est l'homme qui parle, et quand il ne pénètre pas sa parole d'évidence, de quel droit peut-il imposer cette parole à la raison de son semblable, surtout lorsque cette raison est sérieuse et réfléchie?

Ainsi compris, le doute méthodique en théologie, loin d'être attaqué, doit être protégé, parce qu'il est le moyen d'éviter le doute réel. De même que le soleil fait briller la lumière en l'agitant, ainsi, c'est en l'agitant que Dieu fait briller la raison. Cette agitation de la raison, c'est l'investigation, le doute. Les petits esprits l'appellent l'œuvre de Satan, les grands, l'œuvre de Dieu.

IV

Et la philosophie *séparée!*... Faut-il l'admettre? Faut-il la rejeter?

Ce mot est amphibologique. Pourquoi dès lors l'aimer et le défendre? Quel plaisir et quelle utilité y a-t-il à fomenter

par l'obscurité la dissension? Pourquoi faire dans le langage un asile à la duplicité, quand on la combat et qu'on la méprise partout ailleurs?

Ou bien ce mot signifie que la philosophie doit être hostile à la *foi*, qu'elle doit repousser sa doctrine, résister à ses tendances prétendues égoïstes, suspecter ses apparentes concessions, en un mot vivre avec elle, sinon l'injure sur les lèvres, du moins l'hostilité dans les yeux. Et alors, il est évident que tout chrétien ne saurait admettre une telle expression, sans se condamner lui-même en condamnant sa foi.

Ou bien cette expression signifie que la philosophie doit être simplement distincte de la *foi*, c'est-à-dire, d'une part, que la foi ne doit pas, par une fausse et orgueilleuse théologie, absorber les droits de la philosophie, mais la respecter dans son existence et dans ses actes; et d'autre part, que la philosophie ne doit pas envahir le domaine de la foi, mais la laisser agir dans toute l'étendue de ce domaine; en un mot, qu'elles sont distinctes l'une de l'autre, qu'elles ont des propriétés contiguës, mais parfaitement définies, qu'elles vivent libres chez elles, mais amies, prêtes à s'entr'aider et à se servir mutuellement sans empiétement des droits et sans décharge des devoirs, évitant dans leurs actions l'identité par la diversité et l'hostilité par l'harmonie. Dans ce cas, l'idée cachée sous cette expression est fort juste.

Et encore,

Ou bien cette expression signifie que la philosophie doit mettre de la haine dans ses rapports avec la *théologie*. Et alors elle est répréhensible : car, bien que la théologie, comme science humaine et conséquemment faillible, renferme des inexactitudes, cependant il n'est pas juste que

la philosophie doive se séparer d'elle complétement et absolument. Ne serait-il pas plus philosophique si, au lieu de la haïr, elle cherchait à la rendre meilleure, en employant sa lumière à lui prouver ses erreurs, et sa grâce à lui pardonner ses torts ?

Ou bien, enfin, cette expression signifie que la philosophie doit être distincte de la *théologie*, que l'une et l'autre doivent travailler chacune dans sa sphère, mais en se suivant de l'esprit et du cœur, en mettant au service l'une de l'autre leurs lumières, leurs consolations et leurs forces. Et, dans ce cas, rien n'est plus vrai.

V

Enfin, que faut-il penser du *libre examen?*

Si l'on considère cette expression étymologiquement, elle est admirable. Qu'y a-t-il de plus vrai et de plus noble que l'examen et la liberté ?

Cependant, si on la considère dans le langage usuel, elle est de toutes les expressions amphibologiques la plus dangereuse soit à accepter, soit à rejeter. Si on l'accepte, en effet, on semble donner gain de cause au protestantisme contre le catholicisme ; et si on la rejette, on éloigne du catholicisme les esprits les plus distingués et les plus laborieux. D'où vient donc cette amphibologie ? D'une seule chose : la confusion qui règne sur la notion de la liberté.

Il y a en ce monde deux choses difficiles à préciser : l'autorité et la liberté. La corruption de l'autorité c'est le despotisme, et la corruption de la liberté c'est la licence. Chose étrange ! le despotisme et la licence, ces deux

corruptions qui semblent diamétralement opposées, mènent l'une à l'autre ; et c'est entre les abîmes qu'elles creusent que chancellent perpétuellement ces hommes égoïstes qui, au lieu d'aspirer au vrai et au bien, ne recherchent que la satisfaction de leurs passions. La liberté, au contraire, aime l'autorité et abhorre le despotisme autant que la licence, de même que l'autorité s'attache à la liberté, et repousse la licence autant que le despotisme.

Mais le malheur de la liberté et de l'autorité, c'est que la licence et le despotisme ne sont pas francs. Ces deux monstres ne veulent pas se nommer ce qu'ils sont. Pour gagner les esprits, la licence se masque sous les charmes de son ennemie, la liberté, et le despotisme dissimule son arbitraire inique sous les apparences de la justice et des lois. En sorte que, lorsque les mots de liberté et d'autorité viennent à nous, nous nous disons avec défiance ne serait-ce pas la licence et la tyrannie?

Telle est la confusion qui trouble l'ordre civil et politique, et aussi, peut-être même surtout, l'ordre intellectuel et religieux. En religion, il y a des esprits qui ne savent pas distinguer la liberté et la licence, et qui, au nom de la liberté de la pensée et de la conscience, rejettent l'autorité doctrinale : ce sont les protestants. D'autres confondent l'autorité et l'absolutisme despotique, et au nom de l'autorité doctrinale essayent de repousser la liberté de la pensée et de la conscience : ce sont les ultra-catholiques. La vérité est entre ces deux excès, dans ce milieu où la liberté de la pensée et l'autorité dogmatique se donnent le baiser de la paix et trouvent dans ce baiser, la première la pureté, la seconde la vie. Partout où le protestantisme a triomphé dans toute la rigueur de son principe, la liberté de la pensée, en devenant licencieuse, s'est flétrie, et partout où les ultra-catho-

liques ont régné, l'autorité, en devenant despotique, est descendue vers la mort.

Si donc on entend par libre examen, cet examen qui se fait en dehors de toute autorité doctrinale, il faut le condamner, parce qu'il n'y a pas de vraie liberté sans autorité, pas plus qu'il n'y a de véritable autorité sans liberté, et que toute religion, comme toute société, qui serait appuyée sur la liberté à l'exclusion de l'autorité ou sur l'autorité à l'exclusion de la liberté, serait une religion en contradiction avec la nature des choses.

Si, au contraire, on entend par libre examen, cet examen qui peut librement s'éclairer de toutes les lumières, interroger toutes les sciences, se fortifier de toutes les preuves; qui peut en appeler à une raison impartiale et droite, pour discuter sérieusement les préambules de la foi chrétienne; qui, après avoir ainsi reconnu dans ces préambules des preuves certaines du fait de la révélation, exige, si je puis parler de la sorte, le certificat de naissance de chacun des dogmes et de chacun des préceptes soit moraux soit disciplinaires, c'est-à-dire discute si ces dogmes sont vraiment des dogmes, s'ils sont réellement contenus dans la révélation, si ces préceptes émanent légitimement de l'autorité légitime, si enfin les uns et les autres méritent l'accusation portée contre eux, d'être non-seulement mystérieux mais contradictoires, et de dégrader l'homme en voulant glorifier Dieu : alors il est certain qu'il ne répugne en rien au catholicisme, et qu'il concilie les droits de la raison et les droits de la foi. Jamais, en effet, le catholicisme n'a prétendu qu'il suffit qu'une chose soit enseignée pour devoir être crue. Il a toujours soutenu qu'il faut que cette chose soit enseignée par qui de droit; et que tout homme a non-seulement le pouvoir légitime,

mais encore le devoir d'examiner librement, dans toute l'honnêteté et la dignité de sa raison, les titres de créance de celui qui enseigne. De même que dans l'ordre moral le catholicisme condamne celui qui, par une conscience invinciblement erronée, accomplit un acte qu'il répute criminel et qui est bon en lui-même ; ainsi, dans l'ordre dogmatique, il condamne également celui qui, par une raison invinciblement erronée, accepterait un dogme qu'il jugerait être faux : parce que la première loi de la conscience est d'agir toujours selon son dictamen, comme la première loi de la raison est de ne jamais rien admettre contre ses principes.

Tel est le libre examen que les grands esprits du catholicisme ont toujours professé, et dont la méthode protestante n'est que la falsification dissimulée, comme la licence est la falsification dissimulée de la liberté. Dans le catholicisme vrai, l'homme pense librement, parce qu'il tient sa pensée conforme à la règle, en dehors de ce désordre où l'on n'habite qu'à la condition d'être esclave. Dans le protestantisme logique, qui va jusqu'où va son principe, l'homme ne pense pas librement, mais arbitrairement ; quand son imagination le domine et qu'il ne sait plus distinguer une pensée et une fantaisie, un principe et un caprice, nul n'est là pour l'empêcher d'ériger ses hypothèses en thèses et pour le ramener du monde des chimères et des rêves au monde de la réalité. Là, le libre examen est une méthode qui respecte à la fois la grandeur de Dieu et la grandeur de l'homme, en faisant monter vers l'un un hommage de conviction, et en faisant descendre sur l'autre une loi qui le laisse libre. Ici, c'est une méthode impie et humiliante ; impie, parce qu'elle expose la parole de Dieu à des interprétations contradictoires et mensongères ; hu-

miliante autant qu'orgueilleuse, parce qu'elle met la passion à la place de la raison, et qu'au lieu de laisser l'homme se rafraîchir et se fortifier au souffle de la foi, elle le laisse se briser sous les vents déchaînés de l'imagination.

Ce ne sont pas les protestants que nous attaquons : ils peuvent être bons, quoique leur méthode soit mauvaise; comme les catholiques peuvent être mauvais, quoique leur méthode soit excellente.

Donc, s'il y a un libre examen qu'il faut réprouver, il y en a un autre qu'il faut bénir et défendre ; et dans le sens que nous lui avons donné, nous applaudissons à ces paroles si exactes et si fermes de M. Janet :

« Non, dira-t-on, il ne s'agit pas de chercher ni de découvrir la vérité, elle est toute trouvée ; il ne s'agit que de la conserver et de la transmettre... On ne peut trouver la vérité qu'en s'interdisant à soi-même et en interdisant aux autres un examen téméraire. La méthode de Descartes a égaré par son apparente innocence et sa spécieuse grandeur les plus fermes croyants du dix-septième siècle; nous ne pouvons plus nous y tromper aujourd'hui, et nous savons bien que le doute de Descartes aboutit infailliblement au doute de Voltaire.

« Ceux qui parlent ainsi croient sans doute défendre la cause de la vérité ; mais ils ne voient pas qu'ils lui portent de leur propre main les coups les plus redoutables et les plus profonds. Eh quoi ! ces vérités éternelles et inébranlables ne pourraient supporter l'examen sans périr, et celui qui les étudie librement et consciencieusement serait fatalement conduit à en douter comme Voltaire, ou à les nier comme Diderot! Quelle est cette vérité qui ne peut se sauver que dans le silence, le mystère et la servitude ! Ne nous parlez pas des abus possibles de la liberté ; il est trop facile de ré-

pondre par les abus de l'ignorance, de la superstition et du fanatisme. D'ailleurs n'est-ce pas se faire une idée bien singulière de la vérité que de se la représenter comme une chose qui passe de main en main et que l'on met sous clef pour que personne n'y touche?...

« Il est, dit-on, une limite où la pensée doit nécessairement s'arrêter : c'est lorsqu'elle rencontre la parole divine, l'autorité de la révélation. Là est le criterium qui nous permet de distinguer les vérités accessibles à l'examen des hommes et celles qui leur sont interdites et fermées, ce qui est abandonné aux disputes humaines et ce qui les surpasse. Le surnaturel est le domaine sacré où la parole humaine doit se taire et la pensée s'humilier. Cette objection n'atteint pas les principes que nous avons posés. Les vérités surnaturelles, nous dit-on, limitent la liberté de penser. Fort bien, mais à quelles conditions? A cette condition qu'elles soient de vraies vérités surnaturelles, car si elles n'en sont pas et que je soumette mon esprit à de soi-disant vérités surnaturelles, je renonce par là même à la vérité et je tombe volontairement dans l'erreur. Telle est, par exemple, la situation de ceux qui croient à de fausses religions. Ils prennent pour vérité surnaturelle ce qui n'en est pas; leur foi n'est que superstition, leurs espérances ne sont qu'illusions, leur culte n'est qu'idolâtrie. Or, s'il y a dans le monde, ce dont on ne peut douter, des croyances qui passent pour vérités surnaturelles sans l'être en réalité, comment puis-je savoir *a priori* lesquelles le sont véritablement et même s'il y en a de ce genre? Avant de soumettre mon esprit à de telles vérités, il faut donc que je les examine préalablement, afin de voir si elles ont bien le caractère qu'elles prétendent avoir. Un tel examen est nécessairement libre, car il ne pourrait être restreint qu'au

nom de certains principes surnaturels ; or ce sont de tels principes qu'il s'agit précisément de constater ; ils ne peuvent donc restreindre la liberté de mon examen sans un manifeste cercle vicieux...

« Tout porte à croire que la société, après beaucoup d'épreuves passées ou futures, tend à se constituer de plus en plus sur le principe de la libre discussion. Les abus de ce principe se corrigeront par l'usage. A mesure que les hommes se serviront plus de leur raison, ils s'en serviront mieux. Les excès de la raison révoltée doivent être plutôt mis à la charge de la servitude antérieure que de la liberté qui s'éveille. Les instruments et les outils dont se sert l'industrie humaine n'ont pas atteint du premier coup la perfection qu'ils ont aujourd'hui. Combien donc ne faudra-t-il pas de temps jusqu'à ce que cet instrument des instruments, j'entends la raison, soit assez cultivé et perfectionné pour être manié par tous les hommes ! Nous devons y travailler chacun pour notre part, non pas en imposant aux autres nos propres idées, mais en leur apprenant à se rendre compte des leurs. Tel est le grand rôle de la philosophie ; elle est avant tout une méthode et une discipline[1]. »

[1] M. P. Janet, *Revue des Deux Mondes*, 1er septembre 1866, p. 42-47, 49-50.

CHAPITRE VI

MÉTHODE MYSTIQUE DE GUILLAUME DE CHAMPEAUX A L'ÉCOLE DE SAINT-VICTOR

I. La mystique. — Son principe subjectif. — Son principe objectif. — II. Causes du mouvement mystique à cette époque. — Trois écoles : caractère spécial de chacune. — Quatre périodes : — Le B. Robert d'Arbrissel, Marbode de Rennes, Roscelin. — Guillaume de Champeaux. — Saint Bernard. — Amaury de Bène et David de Dinant. — III. L'instinct, le sentiment et la raison. — L'école qui va du cœur à la tête. — L'école qui va de la tête au cœur. — Guillaume de Champeaux à l'abbaye de Saint-Victor. — Hugues et Richard. — Réponse à M. Rousselot. — Le principe d'élection. — Intolérance envers les Juifs. — Tolérance de Guillaume de Champeaux. — Son esprit de loyauté.

I

Rappelons-nous que le douzième siècle n'est, dans l'ordre intellectuel, ni un siècle de fruits, ni même un siècle de fleurs, mais un siècle de germes. C'est une activité pleine d'élan, qui cherche, qui travaille, qui aspire. Pendant que les esprits discutent tout haut les graves questions de la méthode philosophique et de la méthode théologique, il se fait tout bas, dans les cœurs, une discussion que toute oreille attentive peut entendre et qui a pour objet la méthode mystique.

« Considéré dans son principe subjectif, dans l'âme humaine, le mysticisme est un soupir plein de regret et d'a-

mour que nous poussons vers les cieux perdus, mais espérés. C'est le souvenir mélancolique que l'homme emporta de l'Éden et que Dieu daigne nous laisser dans l'exil pour ramener vers la patrie notre pensée et nos vœux. De là vient qu'en passant par cette blessure qui fut faite à notre cœur, toutes les joies terrestres se revêtent d'amertume et d'ennui, et que nous traversons la vie avec cette plénitude de douleur que nulle langue mortelle ne saurait exprimer. De là vient encore que, dans les grands spectacles de la nature qui nous élèvent au-dessus des réalités grossières, il y a comme une voix douce et triste qui nous entretient de Dieu, de la vanité du temps présent et d'un meilleur avenir. De là vient surtout que, parmi les fêtes et les enseignements de la religion, parmi les pratiques sacramentelles que Jésus-Christ a instituées, il s'opère dans l'âme un renversement mystérieux par où sont réputées fausses et amères les choses du temps, et véritables et suaves celles de l'éternité. Mais cette révélation, lointain écho des hymnes du paradis, n'arrive qu'à l'oreille des cœurs purs, et ceux-là ne l'entendent pas qui sont étourdis par le tumulte d'une journée impie et par les entraînements du crime, ou même par les frivolités d'une vie mondaine et distraite.

« Le principe objectif, la cause créatrice du sentiment mystique, c'est Dieu, qui le fait naître dans l'âme de l'homme d'un rayon de lumière et d'amour surnaturels, et qui, de la sorte, appelle et attire en son sein les créatures exposées aux sollicitations des sens et aux séductions de la terre. Partie d'une source si pure, cette grâce ne saurait tendre à égarer l'homme ; peut-être même semblerait-il tout d'abord qu'on ne dût pas tracer à ce fleuve un cours régulier et fixe ; car il n'y a rien de spontané, de noble et d'indépendant comme l'amour divin. Mais l'homme abuse

souvent de sa liberté pour altérer et corrompre les meilleures choses. Bon comme tous les sentiments que Dieu met dans notre âme, le mysticisme peut être mal compris et mal appliqué. Vivant et énergique comme tout ce qui jaillit du cœur, il peut dégénérer en exaltation délirante. Arbre fécond, il faut le cultiver avec amour, mais aussi avec intelligence, de peur que sa séve divine ne se perde en productions inutiles et funestes. On peut pousser le courage jusqu'à la fureur, la bonté jusqu'à la faiblesse et le sentiment mystique jusqu'aux erreurs de l'*Évangile éternel* et aux folies *théosophiques* de Jacob Bœhme. Ce sentiment vague et indécis par lui-même a donc besoin d'être discipliné. Aussi, afin qu'il ne reste pas aux hommes de bonne volonté l'occasion inévitable de s'égarer eux-mêmes ou de séduire les autres, des principes sont consacrés et une doctrine existe par où la vérité se distingue de l'erreur et la véritable dilection des mouvements d'un extravagant amour. Le mysticisme doit, par conséquent, être l'objet de la théologie qui règle les rapports de l'homme avec Dieu.

« Comme les autres sciences, la théologie mystique fut pratiquée avant d'être réduite en système scientifique ; car tous étant destinés à rechercher et aimer Dieu, il faut qu'on puisse arriver là sans ces théories habiles que la foule ne comprend jamais bien. Par cette raison et parce que toutes choses sur la terre ont leurs périodes diverses d'accroissement et de décadence alternatifs, le mysticisme se développe, fleurit et fructifie, puis semble avoir ses hivers pour avoir de nouveaux printemps. De nombreuses et variées circonstances déterminent, accélèrent ou retardent la végétation de la céleste plante ; mais il n'en est pas moins, à quelque siècle que ce soit, le grand arbre où l'âme reli-

gieuse, colombe attristée par l'éloignement du bien-aimé, vient chercher le repos et l'ombrage jusqu'au soir de la vie et se consoler des souffrances de son amour dans la douceur de ses plaintes [1]. »

C'est ainsi qu'un esprit éminent s'exprimait, il y a vingt-deux ans, sur le principe du mysticisme, et sur la nécessité d'en faire, non pas un sentiment plus ou moins vague, mais une idée précise et profonde, sous peine de tomber avec lui dans les aberrations les plus funestes. Le douzième siècle, plus qu'aucun de ceux qui l'ont précédé, sentit cette nécessité et travailla sérieusement à donner une base régulière à l'enthousiasme religieux [2]. Il fut loin d'y réussir toujours, surtout dans sa seconde moitié ; mais du moins, à côté des hommes qui se laissèrent aller au gré de leurs élans désordonnés, y en eût-il d'autres qui firent de la sagesse la première des vertus. Pour apprécier ce travail avec exactitude, examinons auparavant les causes antérieures qui le provoquèrent, les conditions dans lesquelles il s'accomplit, et les diverses périodes qu'il traversa.

II

Trois causes concoururent à développer le mysticisme au douzième siècle : l'étude très-répandue des écrits de

[1] M. Darboy, *Introduction aux Œuvres de saint Denis l'Aréopagite*, p. 159-161 : Paris, 1845.

[2] « Dès que Scot Érigène eut fait connaître les livres de S. Denis, le mysticisme, d'ailleurs naturel à l'homme, surtout sous le règne de la théologie, tendit à prendre un caractère arrêté et systématique. C'est au douzième siècle que ce travail fut poussé avec plus d'activité et qu'on s'occupa de rédiger un code complet du mysticisme. » M. Darboy, *ouvr. cité*, p. 163. — Cf. Cousin, *Hist. de la philosophie*, 9e leçon. — De Gérando, *Hist. comparée*, etc., IV, 26.

saint Denis, la lecture assidue de l'Écriture sainte, et le goût de la vie monastique.

Depuis longtemps, c'est-à-dire depuis le milieu du cinquième siècle, les ouvrages de saint Denis préoccupaient les esprits religieux[1]. Il y avait dans cette métaphysique que MM. de Salinis et de Scorbiac ont appelée « une émanation chrétienne de la philosophie orientale[2], » un je ne sais quoi qui plaisait aux jeunes imaginations des premiers siècles du moyen âge et entretenait les ardeurs de leur amour passionné. C'est sans doute pour répondre à ce besoin qu'on avait de connaître davantage ces ouvrages, autant que pour agréer la prière de Charles le Chauve, que Scot Erigène entreprit de les traduire du grec en latin. Toujours est-il que cette traduction en facilita l'usage et que le moyen âge s'inspira réellement de leur esprit et de leur doctrine. Qu'on nous permette d'appuyer notre opinion sur celle de M. Darboy : « C'est au nom de saint Denis, dit-il, que se rattache la longue chaîne des maîtres de la vie spirituelle. C'est de ses livres comme d'un ardent foyer, que jaillissent tous ces feux à la lueur desquels les chrétiens même du temps présent sont guidés par leurs chefs dans les sentiers de la perfection. Il a laissé fortement empreinte la trace de son essor vers les réalités célestes ; il a transmis aux hommes des âges postérieurs le secret de son instruction si profonde ; il a, pour ainsi dire, armé l'œil des contemplatifs d'instruments délicats et puissants. Du haut de ses enseignements, comme d'un observatoire élevé, ils ont pu mesurer l'étendue des cieux spirituels et voir comment toutes les vérités, soleils intelligibles, gra-

[1] Voir les livres *De la hiérarchie céleste*, *De la hiérarchie ecclésiastique*, *Des noms divins*, *De la théologie mystique* et les dix *Lettres* qui y sont jointes.

[2] *Précis de l'histoire de la philosophie*, p. 260 ; Paris, 1841.

vitent autour du soleil de la vérité suprême et increée. Dans l'enivrement des spectacles que leur avait préparés le maître initié par saint Paul aux secrets du monde supérieur, ils ont puisé l'inspiration mystique et le sublime délire de leur amour. C'est en descendant de ces régions, hélas! si peu explorées maintenant, et en se retrouvant dans l'exil de cette terre, que leur grande âme déchirée laissait échapper d'ardents soupirs et des gémissements inconsolables, et le nom de la patrie, en tombant de leurs lèvres alors, était si doux à entendre, que le siècle lui-même inclinait l'oreille en passant pour ouïr la mélodie de ces cantiques[1]. »

D'autre part, on lisait beaucoup la sainte Écriture ; on la lisait peut-être d'autant plus dans certaines écoles que certaines autres semblaient la négliger davantage ; et surtout on la lisait dans le but de charmer son imagination et son cœur. Les esprits étant chrétiens, on se serait reproché de ne pas chercher plus loin que le sens naturel et littéral. Cette disposition, bonne en elle-même quand elle n'est pas exclusive, s'exagéra toujours de plus en plus. Bientôt, on en vint à préférer l'ingénieux au vrai, à trouver plus important ce qui était plus recherché, à faire passer l'esprit avant l'intelligence, à destiner le sens littéral aux âmes vulgaires, et le sens caché, aux âmes d'élites ; au lieu de cueillir et de se nourrir simplement, on voulut distiller et savourer, se faire un nectar qu'on disait enivrant et qui le fut peut-être quelquefois. De là ces interprétations quintessenciées qui remplirent dans la suite les ouvrages du moyen âge, qui engendrèrent le dégoût du naturel, qui rendirent la simplicité insipide, qui compromirent le bon goût, sinon même le bon sens, et préparèrent ces

[1] M. Darboy, *ouvr. cité*, p. 158, 162-163.

réactions terribles et ces vengeances de la raison auxquelles nous assistons maintenant. C'est surtout au monastère de Tuy, sous l'abbé Rupert, comme nous l'avons vu, que cette tendance se fit remarquer et chercha à devenir systématique.

Enfin, la vie monastique, qui était en grande partie le résultat pratique de ces deux causes, devint cause à son tour. Ce besoin de réforme qui s'y faisait généralement sentir, ce vent enflammé qui soufflait de Cluny et plus tard de Cîteaux sur toute la France, cette ardeur des Guillaume de Dijon, des Lanfranc et des Anselme du Bec, des Odon de Cambrai, excitèrent dans les âmes un grand élan vers les choses contemplatives, non pas seulement pour leur demander une jouissance passagère, mais pour les atteindre avec méthode et s'y fixer à jamais.

Si maintenant de l'étude des causes principales de ce mouvement mystique nous passons à l'étude de ce mouvement lui-même, nous pouvons discerner en lui trois tendances fort diverses. Ces trois tendances constituèrent bientôt trois écoles, et plus tard trois systèmes. La première était celle du B. Robert d'Arbrissel, d'Odon de Cambrai, de l'abbé Rupert, et plus tard de saint Bernard ; la deuxième celle de Marbode de Rennes, d'Hildebert du Mans, de Guillaume de Champeaux et de ses premiers disciples, et plus tard de Pierre le Vénérable; la troisième enfin, celle de Roscelin, d'Abélard et de leurs adhérents. Ces trois écoles s'accordaient sur ce qui doit être le fond de la vie mystique et constitue l'essence même de la piété ; toutes admettaient d'une manière plus ou moins formulée la division fameuse en vie purgative, vie illuminative et vie unitive[1]. Mais ce que toutes admettaient, chacune l'ex-

[1] Cf. Rich. S. Vict., *Exterm. mali*, etc.

pliquait à sa façon, parce que chacune se plaçait à un point de vue spécial. Dans la première dominait l'ardeur passionnée; dans la deuxième, la sagesse, c'est-à-dire une raison tendre et douce; dans la troisième, une raison froide. Malgré cette froideur, cette troisième école était agitée, comme la première l'était par son ardeur; la deuxième seule, celle qui tenait le milieu et se plaçait au point de vue de la modération et de la conciliation, était calme et sereine. Dans la première, Dieu semblait vouloir absorber l'homme; dans la troisième, l'homme, au contraire, semblait vouloir empiéter sur Dieu; dans la deuxième, Dieu et l'homme, équilibrés par le respect mutuel de leurs droits et de leurs devoirs, s'embrassaient sans se perdre l'un dans l'autre.

A entendre la première, la deuxième devait être coupable de faiblesse, sinon de lâcheté, et la troisième d'égoïsme, sinon de trahison ; à entendre la deuxième, les deux autres étaient excessives; d'après la troisième, la deuxième manquait d'énergie, et la première, de ce sens juste qui sait résister même à toutes ces tentations d'imprudence voilées sous de bonnes intentions, et qui n'oublie jamais qu'exagérer la vérité, même au profit de la vertu, c'est nuire à l'une et à l'autre. La première, qui était plus empreinte de l'esprit oriental, régnait dans les ordres monastiques ; la deuxième, qui, sans nier la grandeur de la contemplation, comprenait davantage l'activité, dominait dans l'épiscopat et dans le clergé séculier ; la troisième, qui touchait plus à la deuxième qu'à la première, parce qu'elle niait complétement le principe de la première, tandis qu'elle ne faisait qu'abuser du principe de la seconde, devait naturellement se recruter beaucoup plus dans le clergé séculier que dans les ordres monastiques.

Tel était le caractère général de chacune de ces trois écoles. Plus on avance dans le cours du douzième siècle, plus il se détermine et prend du relief. Suivons-le à travers les quatre périodes qu'il semble avoir parcourues.

La première, qui est une période initiative, date encore du onzième siècle ; elle est marquée par le B. Robert d'Arbrissel, Marbode, évêque de Rennes, et le chanoine Roscelin. Aucune vie, dit un savant historien, ne rappelle mieux que celle de Robert d'Arbrissel cette pensée de l'Écriture, que les saints se sont faits insensés pour Jésus-Christ. Le savant et pieux Marbode ayant désavoué les actes dont Robert s'était fait l'auteur pendant qu'il était archiprêtre, celui-ci se retira dans la forêt de Craon pour y mener la vie érémitique; il en sortit bientôt pour prêcher la pénitence et fonda ensuite le célèbre monastère de Fontevrault. C'est une idée toute mystique qui présida à cette fondation. Dans sa pensée les religieuses représentaient la sainte Vierge, et les religieux saint Jean l'Évangéliste ; or, comme saint Jean avait reçu de Jésus-Christ mourant sa sainte mère pour qu'il en prît soin, de même les religieux ne devaient se considérer que comme les serviteurs des religieuses. Robert poussa si loin cette idée qu'il voulut que toute sa congrégation reconnût pour chef une femme, l'abbesse de Fontevrault. Cette abbaye fut le chef d'ordre, et tous les monastères de la congrégation ne furent gouvernés que par des prieurs qui regardaient l'abbesse de Fontevrault comme leur supérieure. Des bruits calomnieux se répandiremt contre Robert. Le cardinal Geoffroy de Vendôme sembla les accréditer[1]. L'évêque de Rennes, Marbode, écrivit

[1] Voir dans Sirmond, l'éditeur de ses œuvres (Sirmund. *Op. var.*, t. III), la 47e lettre du IVe livre.

lui-même à Robert une lettre dans laquelle « il lui reproche une trop grande familiarité avec les femmes, se moque de l'habit ridicule et malpropre dont il se couvrait, et l'engage à ne pas déclamer aussi fort contre tout le monde, par la raison que ce n'est point là prêcher, mais dire du mal, ce qui est très-différent[1]. » Roscelin écrivit aussi contre Robert[2]. Sans doute Roscelin s'occupait beaucoup plus de philosophie que de théologie, et il avait mérité par ses erreurs d'être condamné à un concile de Soissons ; cependant il apportait dans sa piété la même conviction qu'en philosophie, et malgré sa froideur c'était une âme dévouée au service de Jésus-Christ. Les attaques qu'il ne craignit pas de diriger contre les mœurs du clergé anglais, dans un pays où il était en exil et dans un moment où tous semblaient l'avoir abandonné ; attaques qui concoururent en grande partie à lui valoir l'honneur d'être chassé d'Angleterre par Guillaume le Roux ; puis, lorsqu'il fut de retour en France, le zèle qu'il déploya en Aquitaine, les prédications par lesquelles « il rendit de grands services à la foi[3], » nous sont des preuves incontestables de sa sincérité et de son dévouement. Mais toujours est-il qu'il avait de l'âpreté, de même que Geoffroy et Marbode prétendaient avoir de la sagesse et de la modération, tandis que le B. Robert était accusé d'une ardeur aussi imprudente que bien intentionnée. Or, pour quiconque sait lire dans les faits, il est évident qu'il y avait là les trois germes dont nous avons parlé.

La deuxième période comprend les vingt premières an-

[1] Voir Œuvres de Marbode et d'Hildebert, éditées par le P. Beaugendre, 1 vol. in-fol. — Voir aussi sur le B. Robert d'Arbrissel le travail de M. de Pétigny, Bibl. de l'École des Chartes, 3[e] série, V, 1-30. — Fleury, *Hist. ecclésiast.* l. LXV, n. 48.

[2] Voir *Histoire littéraire de la France*, t. IX.

[3] *Roscelin, sa vie et ses doctrines*, par Fréd. Saulnier, p. 16-18.

nées du douzième siècle. C'est celle que nous allons étudier tout à l'heure, et que domina l'action calme, quoique ferme et modérée, quoique généreuse, de Guillaume de Champeaux.

Le troisième commença avec la gloire de saint Bernard et finit avec sa vie.

La quatrième fut celle d'Amaury de Bène et de David de Dinant, les deux grands représentants de toutes ces idées panthéistes et mystiques qui désolèrent la France pendant les deux siècles suivants.

Il serait curieux de rechercher les causes qui préparèrent ces périodes successives ; d'examiner pourquoi la troisième école eut une si grande influence dans la première période, pourquoi la deuxième école atteignit son apogée dans la deuxième période, pourquoi la première école obtint un si grand triomphe pendant la troisième période, et surtout pourquoi ce dernier triomphe fut suivi si immédiatement des tendances si pernicieuses et des sentiments si extravagants qui remplirent la quatrième période. Ne faut-il voir dans ces mouvements toujours croissants, dans ce passage si rapide du vrai au faux mysticisme, que le résultat de cette afféterie des esprits qui ne sut plus se contenter de la vérité solide et sérieuse, mais dénatura la logique et tortura le bon sens pour trouver partout des allégories et des fantaisies d'imagination[1]? Ne faut-il pas compter

[1] C'est ainsi que Bernard de Chartres vit dans toutes les fictions de Virgile des symboles physiques ou moraux, dont il prétendit dévoiler le sens. Ainsi il retrouva dans l'épisode de Junon et de ses nymphes, d'Isis et d'Éole, tous les phénomènes météorologiques. Énée est l'esprit qui habite le corps ; les tempêtes qu'il éprouve sur la mer sont les sécrétions et les excrétions du corps « influxiones et effluxiones ; » ses sept vaisseaux sont les sept volontés ; ses compagnons sont les membres de son corps ; sa femme Créuse est le désir du bien ; ses voyages en différentes contrées marquent les passions que traverse l'âme humaine. Voir M. Cousin, *Fragm. philos.*, *moyen âge*, édit. 1865, p. 351-352.

aussi le dégoût quelque peu sceptique et même dédaigneux que signala l'auteur de l'*Imitation*[1], à l'endroit de la philosophie et de toutes ces discussions violentes sur des sujets obscurs et abstraits, pour la solution desquels l'esprit humain ne se sentait pas encore mûr[2]? Sans doute on ne pourrait en vouloir à Guillaume de Champeaux, pas plus qu'à Roscelin et qu'à Abélard, de n'avoir dit le dernier mot sur aucune question : car, quelque savants que nous soyons, nous ne savons le tout de rien, et nos livres les plus profonds ne sont que des préfaces pour les siècles suivants. Cependant le vide qui resta dans les intelligences après tant d'agitations et tant d'espérances, fit que l'on se rejeta d'autant plus du côté du cœur, dans les régions du sentiment, jusqu'à ces endroits enfoncés où l'âme s'affadit, parce qu'on ne l'y nourrit plus que d'un pain couvert de miel délicat ou détrempé de larmes mélancoliques.

Mais ces recherches nous entraîneraient trop loin. Bornons-nous à l'étude de la deuxième période, et surtout de l'influence qu'y exerça Guillaume de Champeaux. Cette période peut se diviser en deux parties : celle que Guillaume passa à Paris, soit comme archidiacre, soit surtout comme fondateur de l'abbaye de Saint-Victor; et celle qu'il passa à Châlons, sur le siége épiscopal de cette ville.

III

L'homme agit sous une triple impulsion : celle de l'instinct, celle du sentiment et celle de la raison. Quoique ces

[1] *De Imitat.*, lib. I, c. III.
[2] Cf. etiam *Metalogic.* Joann. Sorresb.

trois forces existent toujours simultanément dans l'homme, cependant elles ont chacune leur temps de prédominance. L'instinct, force aveugle et conséquemment imparfaite, prend l'homme à son entrée dans la vie et dirige ses mouvements jusqu'à cette époque où l'enfance devient la jeunesse et où les mouvements se transforment en actes. Alors, en effet, l'instinct se subordonne au sentiment. Le sentiment règne de la jeunesse à la maturité, et la maturité arrivée, il cède son sceptre à la raison. Le sentiment, c'est l'approche de la raison, ou même la raison inconsciente, comme la maturité est la raison en pleine possession d'elle-même. — Dans l'instinct on n'est qu'enfant; dans le sentiment on est jeune homme ; par la raison on est homme. Le sentiment n'est pas aveugle comme l'instinct, mais il n'est pas encore éclairé comme la raison ; c'est un œil à demi fermé et à demi ouvert, qui rêve plutôt qu'il ne voit, qui s'imagine des chimères à plaisir et met sa joie à les poursuivre à travers le clair-obscur charmant qui favorise ses espérances et ses illusions. Le sentiment se joue capricieusement, tantôt avec des sourires joyeux, tantôt avec des larmes, toujours avec des charmes naïfs, entre l'instinct et la raison. La raison ne joue pas, à peine court-elle, mais elle marche. Elle ne condamne pas le demi-jour, pas plus que le soleil ne condamne l'aurore, mais ce qu'elle aime et ce qu'elle veut, c'est le grand jour. — L'instinct va et vient, mais sans chercher ; il va pour aller : le sentiment cherche, mais il cherche ce qui plaît : la raison cherche aussi, mais ce qui est, persuadée qu'elle ne trouvera le beau que dans le vrai, et le bien que dans le vrai et le beau.

Voilà pourquoi l'instinct ne se trompe jamais. Se tromper, en effet, c'est mal voir ; or, l'instinct ne voit pas, il est

aveugle. Se tromper, c'est mal chercher : or l'instinct ne cherche pas, il est nécessairement ce qu'il est.

Voilà pourquoi le sentiment, de quelque côté qu'il vienne, se trompe si souvent. D'abord, il ne cherche pas l'exact, mais le charmant. Ensuite, il le cherche non dans ce qui est évident, mais dans ce qui n'est pas clair. Enfin, il le cherche, non avec des yeux qui veulent voir, mais avec des yeux qui ne désirent qu'entrevoir.

Voilà pourquoi, au contraire, la raison se trompe si peu, et, sans être infaillible, se trouve dans les meilleures conditions pour saisir la vérité.

Et cependant deux écoles se sont élevées pour définir la méthode suivant laquelle l'homme doit régler ses rapports moraux avec Dieu et avec les autres hommes. Toutes deux admettent le sentiment et la raison, mais à des titres différents. L'une s'appuie sur le sentiment, l'autre sur la raison. Celle-là commence par le cœur, celle-ci par la tête. La première veut avant tout la générosité; la seconde, avant tout, la sagesse. Là, on a pour devise que les grandes pensées viennent du cœur, et sans doute, les petites de la raison. Ici on répond que les grands enthousiasmes viennent du cœur, et les grandes pensées de la raison. Là, on a pour principe ce mot célèbre des anciens : « Le cœur est la première chose qui vit et la dernière qui meurt, *primum movens, ultimum moriens.* » Ici on ne se félicite pas moins que là de ce que le cœur donne le dernier signe de vie; mais on soutient avec les anciens philosophes qu'on n'aime que ce que l'on connaît, *nil amatum nisi præcognitum;* et avec les nouveaux physiologistes que l'organe du cœur n'est pas celui qui commence le mouvement de la vie. La première école n'a jamais donné d'elle-même une définition précise : en théorie elle rend hommage à la

raison; mais en pratique, elle la maltraite avec ce mot divin qu'elle profane en le dénaturant : *scientia inflat*, tu n'es qu'une orgueilleuse. La seconde abuse peut-être de ce qu'elle appelle son bon droit, en reprochant à la première ses trop fréquentes imprudences et en suspectant ses extases quotidiennes : mais du moins elle se définit; elle déclare qu'il faut distinguer entre ces petits sentiments qui précèdent la raison et ne sont que des sensations dissimulées, et ces sentiments énergiques qui suivent la raison et qu'on appelle volitions; elle tient que ce qui précède la raison n'est que transitoire comme la fleur avant le fruit, tandis que ce qui la suit est immortel ; elle enseigne que le cœur avant la raison est un cœur charnel et que la vertu qui en sort n'a du courage que lorsqu'elle est joyeuse, tandis que le cœur après la raison est un cœur spirituel et que sa vertu, sans être parfaite, est aussi peu égoïste qu'elle est peu affectée ; elle enseigne que la joie qui précède la raison peut être très-légitime et très-douce, mais qu'elle n'est qu'enfantine, qu'elle manque de ce sérieux et de cette noblesse dont l'homme arrivé à la maturité ne consent jamais à se départir, tandis que celle qui découle de la raison est vraiment digne de lui ; enfin, elle déclare que la raison ne doit pas être comme une neige qui tombe sur le cœur, mais comme un soleil qui l'éclaire et le fasse mûrir; que rester dans le sentiment c'est laisser sa vie dans l'inconscience somnolente de la pensée, tandis qu'entrer dans les régions de la raison, c'est élever sa vie et la mettre en possession de sa grandeur. En un mot, la première école charme la vie, mais la compromet; la seconde la rend plus sérieuse, plus sûre et plus noble, parce qu'en soumettant tout au contrôle de la raison, elle ne nivelle rien, mais élève tout. « Si vous donnez au cœur la suprême autorité, dit un

philosophe contemporain, comment distinguerez-vous les bonnes et légitimes affections de la nature des inspirations malfaisantes d'un enthousiasme aveuglé et des superstitions misérables d'un enthousiasme ignorant? Le cri de la nature, dit-on, est irrésistible, et la raison elle-même n'a qu'à le suivre. Cependant, à quoi reconnaître ce cri de la nature qui a été si souvent invoqué dans l'intérêt du crime et qui a servi tant de fois à la satisfaction des passions brutales? Donner au cœur le droit de juger entre le vrai et le faux, le bien et le mal, c'est dire que le cœur est le juge du cœur, ce qui implique une sorte de pétition de principe. Ainsi, c'est toujours à la raison qu'il faut en appeler en dernier lieu[1]. »

Telles sont les deux écoles mystiques qui ont toujours été en face l'une de l'autre dans la question de la méthode. Nous les avons déjà signalées au onzième siècle, la première, dans le B. Robert d'Arbrissel et ses disciples, la seconde, dans Geoffroy de Vendôme, Marbode de Rennes, et Roscelin qui toutefois avait des tendances à la pratiquer d'une manière abusive. Nous les avons également retrouvées au douzième siècle et nous devons voir l'attitude que Guillaume de Champeaux prit vis-à-vis d'elles à l'abbaye de Saint-Victor.

L'esprit de cette abbaye frappa singulièrement saint Bonaventure et c'est ainsi qu'il l'apprécia. « Toute la sainte Écriture, dit-il, nous enseigne trois choses : Jésus-Christ engendré de toute éternité au sein de Dieu et fait homme sur la terre, la règle que nous devons suivre dans la vie, et l'union de l'âme avec la divinité. Le premier point regarde la foi, le second la morale, et le troisième ce qui est la fin de l'une et de l'autre. Le premier doit occuper les doc-

[1] M. Janet, *Revue des Deux Mondes*, 1er septembre 1866, p. 41

teurs, le second les prédicateurs, le troisième les contemplatifs. Dans la première de ces études, c'est Augustin surtout qui est le véritable guide, dans la seconde c'est Grégoire, et Denis dans la troisième. Augustin est suivi par Anselme, Grégoire par Bernard, et Richard a suivi Denis ; car Anselme s'occupe de doctrine, Bernard de prédication, et Richard de contemplation. Quant à Hugues il suit toutes ces études et tous ces maîtres[1]. » Assurément, le caractère attribué par saint Bonaventure à chacun de ces grands hommes serait très-faux, s'il était pris dans un sens absolu et exclusif ; mais il est très-exact, s'il n'exprime que le côté dominant de chacun. On voit dans ce texte remarquable, qui à lui seul est comme une miniature des principales figures mystiques du douzième siècle, que l'abbaye de Saint-Victor n'était pas à la fin de ce siècle ce qu'elle était au commencement : car Richard est cité comme le chef des contemplatifs, tandis qu'Hugues tient une place à la fois chez les docteurs, chez les prédicateurs et chez les contemplatifs. Hugues, disciple immédiat de Guillaume de Champeaux, est encore complétement, comme le fidèle Gilduin, dans l'esprit de son maître, cet esprit d'universalisme qui n'exclut rien dans le vrai et dans le bien, mais s'efforce de tout recueillir et de tout concilier, afin de voir le plus possible la vérité face à face, et non-seulement dans un profil qui ne la montre qu'à demi. Richard, sans avoir trahi cet esprit, ne l'a cependant plus dans toute sa franchise et sa perfection ; sa personne est encore dans l'école de Guillaume de Champeaux, mais ses yeux sont tournés vers l'autre ; il vit dans celle-là, mais il semble parfois aspirer à celle-ci ; en principe il tient toujours au passé, mais en fait il ne sait

[1] S. Bonaventur. *de Reductione artium ad theologiam.*, opp., t. VI, p. 2, édit. Mogunt. 1609.

pas se soustraire aux influences exagérées du présent[1]. Hugues condamne la raison dans laquelle il n'y a pas de cœur, mais il condamne également le cœur dans lequel il n'y a pas de raison[2] ; il aime saint Bernard, mais il ne craint pas de lui faire opposition et de le mettre en demeure de s'expliquer ; il félicite l'âme avide de contemplations, mais il veut qu'elle suive dans ses élans une route régulière et déterminée, et, loin de mépriser l'ordre naturel, c'est par lui qu'il commence : « Il faut commencer, dit-il, par contempler la création, les œuvres de Dieu ; c'est là le premier degré, l'initiation première : de ce premier degré on s'élève jusqu'au second et on contemple après l'ouvrage l'ouvrier, après la création le créateur[3]. » Richard, il est vrai, se concentre davantage dans la théologie mystique. Cependant ce n'est nullement pour établir la prédominance du sentiment sur la raison. Loin de là : car, s'il s'occupe tant du mysticisme, c'est pour en être le législateur, pour porter l'analyse psychologique jusque dans les visions et les mouvements irréguliers de l'amour, en un mot pour faire du mysticisme une théorie scientifique, une véritable théologie[4]. Donc, s'il est possible que le système de Richard soit déjà différent du système d'Hugues, leur méthode est la même : ce ne sont plus les mêmes nuances, mais ce sont encore les mêmes couleurs ; ce ne sont plus les mêmes

[1] Voir ses principaux ouvrages : *De arca mystica sc. de contemplatione*, lib. V. — *De exterminatione mali et promotione boni*, tract. III. — *De statu interioris hominis*, tract. III. — *De eruditione hominis*, lib. III. — *De XII Patriarchis* (ou *Benjamin minor*). — *De præparatione animi ad contemplationem*, lib. I. — *De gradibus caritatis*, tract. I. — *De quatuor gradibus violentæ caritatis*, tract. I. — *De Trinitate*, lib. VI, etc. Apud Migne, *Patrol. curs.*

[2] « Simul ratione eruditur sensus et suavitate delectatur animus. »

[3] Hug. a S. Vict., *De modo dicendi et meditandi*, apud Marten. et Durand., *Thes. nov. anecd.*, t. V, p. 887-888.

[4] Voir *Scot Érigène*, par M. Saint-René Taillandier, p. 221-222 et 225.

goûts, mais ce sont les mêmes principes. C'est aussi la conclusion de M. Saint-René Taillandier : « Je crois, dit-il, distinguer deux familles très-reconnaissables parmi les mystiques du moyen âge : les uns plus réguliers, plus prudents, plus méthodiques, fondent leur mysticisme sur l'étude psychologique, sur l'expérience, sur l'observation des phénomènes de l'âme ; leur plus grand représentant, celui qui a constitué scientifiquement leur théorie, c'est Richard de Saint-Victor... Leur caractère commun, c'est, au milieu des élans enthousiastes de leur pensée, un remarquable esprit de sagesse, et le désir de régler ces emportements sublimes qui semblent défier toute méthode. Le mysticisme, né des ardeurs de l'amour divin, mène le plus souvent à la destruction de cet amour. Quand l'homme est allé se perdre en Dieu, c'en est fait, l'un des deux termes a disparu, et l'amour est impossible. Ces penseurs, du moins, ont aperçu le danger, et on les voit s'appliquer, de plus en plus, à gouverner par la science les aspirations passionnées de leur âme[1]. » Fleury n'est pas moins frappé du caractère studieux et scientifique que l'école de Saint-Victor a toujours su garder au douzième siècle : « Les chanoines, dit-il, y célébraient avec grande exactitude l'office divin, le jour et la nuit ; ils travaillaient de leurs mains, gardaient un grand silence, et *ne laissaient pas d'étudier et d'enseigner*[2]. »

Quant à Guillaume de Champeaux, comment vivait-il à Saint-Victor ? Faut-il voir en lui, comme l'a fait M. Rousselot, une sorte de bouddhiste, « appliquant, comme le peut un chrétien, par la contemplation et la solitude, la grande doctrine de l'unité mystique depuis si longtemps

[1] *Scot Erigène*, p. 217 et 219.
[2] Fleury, *Histoire ecclésiastique*, XV, 176.

professée dans l'Inde[1] ? » Si nous interrogeons son ami Hildebert, il nous répond que, « de même qu'on exprime la douceur du rayon de miel, ainsi c'est de la science philosophique que Guillaume a acquise qu'il a fait découler la véritable méthode de la vie[2]. » Or, peut-on exiger un témoignage plus précis et plus formel ? — Mais jugeons-le par lui-même.

Dans son *Dialogue*, il expose ainsi, en parlant des anges, les trois degrés qu'il conçoit dans l'ascension de l'âme vers Dieu : « D'abord, connaître le créateur ; ensuite, en vertu de cette connaissance, lui rendre un culte raisonnable ; enfin, en lui rendant ce culte, atteindre jusqu'à la charité parfaite[3]. » Dans le trente-deuxième de ses *Fragments inédits*, loin d'abaisser et de comprimer la raison dans les actes de la vie mystique, il place dans la raison elle-même la contemplation de Dieu et des choses célestes, c'est-à-dire, selon lui, l'acte le plus élevé de la vie mystique[4].

Ce respect que Guillaume de Champeaux professe pour la raison humaine jusque dans ses rapports avec Dieu ne lui donne, vis-à-vis du prochain, rien de maussade ni de tyrannique. Au contraire, il est d'une extrême humilité et

[1] M. Rousselot, *ouvr. cité*, t. I, p. 251.

[2] « Sicut e favo mellis dulcedinem, sic ex ea (acquisita philosophorum scientia) bene agendi formulam expressisti. » Voir *Hildeb. Epist.*, lib. I, ep. I.

[3] « .... Rationis ordo poscebat ut angelus, cui rationalem intelligentia sensum dederat, *suum factorem agnosceret, et agnoscendo rationabiliter coleret, et colendo ad perfectam charitatem pertingeret*, quæ nunquam excidit ; quam dum gradatim ascendendo acquireret nunquam postea caderet, sed, quia hoc facere noluit, corruit. » *Dialog.*, apud Migne, *Patrol. curs.*, t. CLXIII, col. 1063.

[4] « Primus et summus gradus *rationis* est solius Dei essentiam subtili intuitu contemplari. Medius est ipsa cœlestia et spiritualia intendere. Ultimus gradus est ipsam animalitati condescendere ipsamque instruere et docere ista terrena rationabiliter, et honeste disponere. Et hic infimus *rationis* superior est gradus sensualitatis. » *Fragm.* XXXII : De anima.— Cf. etiam *De origine animæ*, n. 3 : « ... ex rationali spiritu Deum contemplaretur. »

cathédrale. Adhémar de Chabannais raconte qu'en 1018 d'une bienveillance parfaite. C'est ainsi qu'il refuse de faire aucune démarche pour porter le titre d'abbé à Saint-Victor, et qu'il abandonne cette gloire à Gilduin, son ami et son successeur[1]. De même, il songe avant tout aux droits individuels de ses religieux, et s'efforce de les sauvegarder, non-seulement en leur donnant la pleine liberté d'élire leur abbé, mais encore en obtenant du roi Louis VI qu'ils ne seront obligés d'attendre le consentement ni du roi ni d'autres personnes, mais qu'après avoir fait leur choix parmi les membres de leur communauté ou d'une autre maison de leur ordre, ils présenteront leur élu à l'évêque de Paris seulement, pour recevoir la bénédiction abbatiale[2]. M. Rousselot a donc commis une erreur manifeste, lorsque, partant de cette fausse idée que Guillaume de Champeaux et ses disciples ont enseigné dans leur système de réalisme une unité qui est la négation de la personnalité, il a écrit que « l'école philosophique de Saint-Victor est celle qui se montre, alors, la plus ouvertement hostile à la liberté[3]. » Comment, en effet, Guillaume de Champeaux serait-il hostile à la liberté, lui qui, non content de maintenir la liberté individuelle, veut encore établir la liberté sociale, en fondant le gouvernement de son abbaye sur le principe d'élection ?

Mais son respect, sa bonté, sa largeur d'esprit et de cœur, ne se bornèrent pas à ses religieux, il les étendit jusqu'aux juifs. Et ici nous pouvons juger de l'esprit de tolérance et de douceur dont il était animé. Car le moyen

[1] Cf. *Gallia christ.*, t. VII, col. 664.
[2] Voir J. Thoulouse, *Antiquitates regalis abbatiæ S. Victoris*, Stella 2 ; — Lettres patentes de Louis VI données à Châlons en 1113 ; — Bulla Paschalis II papæ, col. MCXIV pontificatus XVI ; — *Gall. christ.*, t. VII.
[3] M. Rousselot, *ouvr. cité*, t. I, p. 356-367.

âge, ce temps que l'on s'imagine souvent être la perfection idéale du christianisme, et qui, si cette fiction était vraie, aurait dû exercer une incomparable charité envers les personnes, surtout envers les égarés et les ennemis, le moyen âge, dis-je, a été plein de mépris, de haine et de cruauté, non-seulement envers le judaïsme, mais envers les juifs. Par beaucoup de chrétiens, sans doute bien intentionnés, mais fort mal inspirés, les juifs étaient traités *comme des chiens*. Au treizième siècle, le bon roi saint Louis, lui-même, disait à Joinville : « Nul, si n'est grant clerc et théologien parfait, ne doit disputer aux juifz, mais doit l'omme lay, quand il oit mesdire de la foy chrestienne, desfendre la chose, non pas seulement de parolles, mais à bonne espée tranchant, et en frapper les mescréans et mesdisans à travers le corps tant qu'elle y pourra entrer. » Au douzième siècle, Pierre le Vénérable, cette âme si douce, n'a pas su être juste envers eux. Il écrivait à Louis VII : « Si les Sarrasins, qui pourtant ont tant de points communs avec nous touchant la foi au Christ, méritent d'être en abomination, combien plus devons-nous haïr les juifs, qui blasphèment et outragent par leurs moqueries le Christ et toute la foi chrétienne ! » Il ne veut pas cependant qu'on les tue. « Mais, dit-il, il faut les laisser, comme le fratricide Caïn, vivre dans une ignominie et des tortures d'autant plus grandes qu'on épargne leur vie. » Et il adjure le roi de leur ôter les richesses qu'ils ont acquises et de consacrer, malgré eux, au service de la sainte cause, l'argent qui leur sera justement ravi [1]. Mais le onzième siècle dépasse toute limite. « A Toulouse, dit un historien, il était établi que le dimanche de Pâques un chrétien donnerait un soufflet à un juif placé à cet effet sous le porche de la

[1] Petri Clun. *Epistol.*, lib. V, 36.

le vicomte Aimeric de Rochechouart étant venu faire ses pâques à Toulouse, le clergé toulousain, pour faire honneur à la piété d'Hugues, chapelain de ce seigneur, lui délégua l'office de souffleter le juif. Hugues, nous dit un malicieux auteur, s'en acquitta avec une telle dévotion qu'il fit sauter d'un coup de poing les yeux et la cervelle du patient. A Béziers, le dimanche des Rameaux, il était de coutume que l'évêque, du haut de la chaire, excitât le peuple à jeter des pierres aux juifs, et cette lapidation se prolongeait jusqu'à Pâques. L'histoire nous a transmis le récit des massacres dont les juifs furent les victimes au temps de la première croisade (1096). Des bandes de pèlerins égorgeaient sans pitié, de concert avec les populations chrétiennes, tous ceux de ces malheureux qu'elles rencontraient dans les villes et les bourgs par où elles passaient. Elles ensanglantèrent ainsi en particulier les villes de Cologne et de Mayence. A Trèves et à Worms, un grand nombre de juifs, à l'approche des croisés, tuèrent leurs enfants et s'entregorgèrent ou se précipitèrent dans la Moselle et dans le Rhin, pour aller, disaient-ils, chercher un refuge dans le sein d'Abraham contre la rage des chrétiens ; d'autres achetèrent au prix d'une conversion forcée la protection des évêques. Pendant ce temps on enfermait à Rouen dans une église, sans distinction d'âge ni de sexe, les juifs qui étaient dans la ville, et on massacrait tous ceux qui ne voulaient pas se laisser baptiser[1]. »

Or, au milieu de cette barbarie, Guillaume de Champeaux se souvint de l'esprit de Jésus-Christ. Il entretint avec eux des rapports de bienveillance, et se laissa même aller à une vive affection pour l'un d'eux, avec qui il engagea

[1] Voir Guibert. Novigentens, *De vita sua*, l. II, c. v.

de fréquentes conversations[1]. Pour les ramener à la vérité, il composa, sous forme de dialogue entre un chrétien et un juif, une apologie du christianisme, dans laquelle, au lieu de haïr, il discuta avec cette modération charmante et parfois enjouée, qui a le double avantage de ne pas nuire à la logique et de rendre plus acceptable la vérité qu'on propose.

Enfin, à toutes ces vertus Guillaume de Champeaux joignit une grande sincérité et voulut toujours que la religion fût d'abord intérieure. « Je te montrerai, disait-il à l'ami qu'il avait dans le judaïsme, comment, en observant ainsi la loi, tu la détruis; je te prouverai qu'en pratiquant de la sorte ses préceptes, tu ne les pratiques nullement, et qu'en te faisant circoncire, tu restes incirconcis[2]. » Il devait, en effet, sous peine d'être illogique, regarder cette nécessité de la religion intérieure comme l'âme de toute sa théologie mystique : car nous avons vu, dans son système de philosophie, comment distinguant avec Platon entre l'essence de l'homme et son intégrité, il plaçait le centre même de la personnalité, de la vie intellectuelle et morale, et conséquemment de la vertu, dans l'âme seule, *se et corpus cui junctus fuit*[3].

Telle fut la méthode que Guillaume de Champeaux établit à l'abbaye de Saint-Victor. Nous verrons, dans le livre suivant, comment il lui resta fidèle pendant son épiscopat à Châlons-sur-Marne.

[1] « Quidam mihi cum cognitus esset Judæus cujusdam negotii causa ; tandem cogente amore frequenter illi suadebam, etc. » Cf *Dialog.*, etc.

[2] « Ostendam tibi quomodo legem ipsam sic observando destruis, atque ejus præcepta tenens non tenere probaris, et circumcisus incircumcisus esse convinceris. » *Ibidem.*

[3] *De origine animæ*, n. 3.

LIVRE TROISIÈME

GUILLAUME DE CHAMPEAUX

ÉVÊQUE ET COMTE DE CHALONS-SUR-MARNE

— 1113-1121 —

CHAPITRE PREMIER

CONSÉCRATION ET COMMENCEMENT DE LA VIE ÉPISCOPALE DE GUILLAUME DE CHAMPEAUX

I. Élection de Guillaume de Champeaux à l'évêché de Châlons-sur-Marne. — Assemblée royale et épiscopale à Châlons; Lettres patentes de Louis VI en faveur de l'abbaye de Saint-Victor. — Raoul le Verd. — Consécration de Guillaume de Champeaux. — II. Réforme du Chapitre de la cathédrale. — Cours public d'Écriture sainte et de théologie. — Dispute entre Guillaume de Champeaux et l'abbé Rupert. — Dieu et le mal. — Le subjectivisme moral au douzième siècle. — III. Fondation des prieurés de Courtisou et de Louvemont. — Autres actes épiscopaux. — Conciles de Reims et de Beauvais. — Le clergé normand et le célibat.

I

Sans aucun doute Guillaume de Champeaux devait éprouver de grandes délices dans la retraite qu'il s'était choisie, et pour laquelle il n'avait pas hésité à sacrifier son titre d'archidiacre de Paris. Son ardent amour de l'étude devait se déployer à l'aise dans cet asile silencieux qui le mettait à l'abri des distractions du monde, au milieu de ces loisirs où sa pensée pouvait vivre avec elle-même et travailler sérieusement à la diffusion de la lumière. Son âme religieuse devait d'autant plus savourer les joies tranquilles de cette solitude que tout ce qui l'y entourait lui parlait du ciel, tandis qu'à quelques pas de lui s'agitaient

les troubles et les passions de la terre; et dans les disciples qui venaient chaque jour écouter ses leçons, dans les amis qui avaient embrassé son genre de vie et sa direction, son cœur si plein de bonté devait trouver à la fois une source pour se remplir et une issue pour se déverser. Il pouvait en outre se rendre le témoignage du bien qu'il faisait au dehors, soit à l'église de Paris par le dévouement qu'il avait pour elle et pour son évêque, soit à la France par la sagesse des conseils qu'il donnait au roi. Aussi à l'offre trois fois répétée qu'on lui fit de l'épiscopat répondit-il trois fois par un refus. C'est un de ses contemporains qui nous l'assure, l'abbé Rupert, que nous verrons bientôt venir des bords du Rhin jusqu'à Châlons pour disputer avec lui sur la théologie[1].

Cependant, à la quatrième fois, il se décida à ne plus opposer de refus.

A cette époque l'élection des évêques se faisait par le clergé et par le peuple[2], et des efforts avaient été récemment renouvelés par les évêques de France et par le pape Pascal II pour en maintenir et en perfectionner la liberté[3].

[1] Apud Marten, t. IX, ampl. coll., p. 1023; — *Hist. litt. de la France*, t. X, p. 310.

[2] Sous la deuxième race, les rois ou les maires du palais s'emparèrent du droit de nommer les évêques, à l'exclusion du clergé et du peuple. En 815 il fut rendu au clergé et au peuple, qui le conservèrent jusqu'en 1265. Alors la Pragmatique sanction de saint Louis et, en 1357, l'arrêté du dauphin Charles V, accordèrent au clergé des églises cathédrales le droit exclusif de nommer les évêques. Cet usage dura jusqu'en 1516, époque du concordat conclu entre le pape Léon X et François I[er]. A partir de ce moment, l'évêque fut nommé par le roi et institué par le pape. Voir l'*Histoire de la ville de Châlons-sur-Marne et de ses monuments* par L. Barbat, t. I, p. 215.

[3] En 1107, dans la dernière semaine de mai, après la solennité de l'Ascension, qui cette année avait eu lieu le 23 mai, se tint un nombreux concile à Troyes sous la présidence du pape Pascal II. La liberté des élections qui a été de tout temps le vœu de la France, qui était alors la vive préoccupation des esprits, fut la principale affaire du concile. Parmi un grand nombre de sages règlements réclamés par les circonstances, le Souverain

Or, le 20 mai 1113, la mort d'Hugues avait rendu vacant le siége de Châlons-sur-Marne. Hugues avait été très-aimé de son église. Un jour, à la suite de quelques difficultés qu'il avait eues avec Albéric, seigneur de Moëslain en Perthois, il fut fait prisonnier. Aussitôt le peuple châlonnais s'arma pour lui reconquérir sa liberté. A cette nouvelle Albéric s'enfuit, emmenant l'évêque avec lui, dans un château qu'il avait près de Toul. Pibon, évêque de Toul, assembla immédiatement les seigneurs de son diocèse, et sur leur menace, Albéric relâcha Hugues et s'engagea même à lui donner toute satisfaction[1]. Cependant vers la fin de son épiscopat, Hugues avait laissé son esprit se ralentir au point d'en faire douter. Les Châlonnais en furent humiliés, et, à peine eurent-ils déposé son corps sous la dalle de la cathédrale où sa tombe avait été préparée, qu'ils songèrent à lui donner pour successeur le philosophe le plus célèbre et le plus pieux de cette époque, Guillaume de Champeaux. Ils le choisirent en effet par une élection régulière, et Guillaume accepta.

Laissant le soin de sa communauté de Saint-Victor à son disciple Gilduin, il partit pour Châlons. Quelque temps après son arrivée, il se tint dans le palais de cette ville[2] une assemblée où se rencontrèrent le roi Louis VI, Raoul le Verd, archevèque de Reims, Lisiard, évêque de Soissons,

Pontife promulgua une décision conforme aux décrets de ses prédécesseurs, sur la libre élection des pasteurs, et sur la nécessité de réprimer les présomptueux envahissements des puissances séculières à l'égard des dignités ecclésiastiques. Voir *Essai sur la fondation de l'abbaye de Saint-Victor*, par M. Hugonin, p. 6. — Voir aussi ce qui s'était passé à la conférence de Châlons-sur-Marne, tenue quelques jours auparavant et présidée par le pape lui-même. Suger, *Vita Ludovici Grossi*. Dom Bouquet, t. XII, p. 19.

[1] Voir M. L. Barbat, *ouvr. cité*, t. I, p. 215-216.

[2] La charte donnée à cette occasion porte à la fin : « Actum Catalauni in palatio publico, » etc.

Yves de Chartres, Galon de Paris, Manassès de Meaux, Jean d'Orléans, Godefroy d'Amiens, Humbaud d'Auxerre, Philippe de Troyes et Humbert de Senlis. C'est dans cette assemblée que Louis VI donna les lettres patentes qui forment la charte de fondation de l'abbaye de Saint-Victor de Paris, et qui nous révèlent, parmi les détails de la physionomie de cette abbaye, son caractère patriotique [1]; caractère qui, du reste, était commun à presque tous les ordres religieux de ce temps-là, et qui, loin de se perdre, ne faisait que se confirmer sous l'approbation qui leur venait du pape et qui a été si justement appelée une confirmation [2].

C'est alors qu'eut lieu la consécration épiscopale de Guillaume de Champeaux [3], sans aucune approbation préalable de la part du pape : l'approbation du métropolitain suffisait alors, excepté dans le cas d'une irrégularité dont la dispense fût réservée au pape. Comme la consécration épiscopale revenait de droit au métropolitain, même en présence du légat [4], il est hors de doute que Guillaume de Champeaux reçut l'épiscopat des mains de son métropolitain Raoul le Verd, archevêque de Reims. Raoul le Verd

[1] On lit en effet ces paroles : « ... Consultu archiepiscoporum et episcoporum et optimatum regni nostri canonicos regulariter viventes ordinari volui, qui videlicet tam pro nobis quam pro salute regni nostri Dei misericordiam implorarent .. »

[2] La bulle de confirmation de l'abbaye de Saint-Victor fut donnée, *à la prière du roi*, par le pape Pascal II, le 1er décembre 1114. Gilduin, qui n'était que prieur devint alors abbé. — C'est le témoignage de Pierre Garnier dans son *Histoire des évêques de Châlons-sur-Marne*.

[3] En effet, la charte que Louis VI donna dans l'assemblée de Châlons en faveur de l'abbaye de Saint-Victor de Paris est signée de tous les évêques qui furent présents à cette assemblée, excepté de Guillaume de Champeaux. Cette exception ne saurait être motivée que parce que Guillaume de Champeaux n'était pas encore consacré, et que, comme tel, il ne pouvait signer avec les évêques.

[4] C'est ainsi qu'Ébale, le successeur de Guillaume de Champeaux, fut sacré par Raoul le Verd, au concile de Soissons, en présence du légat Conon, évêque de Préneste. — Cf. Natal. Alex., t. VI, p. 259, et t. VII.

avait été auparavant trésorier de l'église de Reims, et professeur dans cette même ville. Il a laissé dans l'histoire la réputation d'un homme remarquable par sa doctrine et par sa probité [1]; et Orderic Vital, après avoir loué ses goûts studieux, son érudition, son éloquence, l'appelle le père et l'instituteur des moines et des clercs, le défenseur des pauvres et de tous ses sujets [2].

Mais le lieu où se fit cette ordination est resté fort douteux. Ordinairement l'évêque de Châlons était sacré à Reims; et c'est même pour cette raison qu'il faisait son entrée à Châlons par la porte Saint-Jacques, où les autorités civiles et militaires allaient l'attendre [3]. Cependant il nous semble plus probable que Guillaume de Champeaux ait été ordonné à Châlons même.—Lorsque Mgr de Saulx-Tavanne, évêque-comte de Châlons, vint à Vertus, le 22 mai 1726, Pierre Garnier, ce prêtre vénérable qui passa dans l'étude les quarante-trois années pendant lesquelles il fut curé de Fèrebrianges, lui fit hommage d'une *Histoire des évêques de Châlons-sur-Marne* qu'il avait composée d'après les documents conservés jusque-là [4]. Or, dans cette histoire si digne de foi à tous égards, on lit cette phrase : « Le roi Louis le Gros confirma l'établissement de Saint-Victor dans une assemblée de plusieurs évêques et seigneurs, *tenue à*

[1] *Gall. christ.*, t. IX, p. 80-81 : « Insignis doctrinæ et probitatis virum. » Cf. *Hist. litt. de la France*, t. VII, p. 88, 90 et 91.

[2] « Radulfus cognomento Viridis, Remorum archiepiscopus, eruditione et facundia inter patres præcipuus studiisque bonis nostro tempore laudabiliter deditus, pater et institutor monachorum et clericorum, patronus et defensor pauperum et omnium sibi subjectorum, post multa laudabilia opera in senectute bona defunctus est. » Orderic Vital.

[3] Voir *Histoire de la ville de Châlons-sur-Marne et de ses monuments*, par L. Barbat, t. I, p. 195.

[4] Cette histoire manuscrite appartient à la Bibliothèque du Chapitre de la cathédrale de Châlons-sur-Marne. — Pierre Garnier mourut le 13 mai 1736. Il avait donc été nommé curé de Fèrebrianges en 1693.

Châlons à l'occasion du sacre de cet évêque par Raoul, archevêque de Reims, Lysiard de Soissons, » etc. N'est-ce pas dire que le sacre s'est fait à Châlons même? car, si le sacre devait se faire à Reims, pourquoi faire venir à Châlons l'archevêque de Reims, les évêques de Soissons, de Chartres, de Paris, d'Orléans, de Meaux et de plusieurs autres villes également éloignées? — De plus, lorsqu'un évêque était élu, on profitait habituellement, pour l'ordonner, de la tenue d'un concile ou d'une réunion épiscopale. C'est ainsi que le successeur de Guillaume de Champeaux, Ebale fut ordonné au concile qui se tint à Soissons en 1121. Il n'était nullement obligatoire de faire l'ordination à l'église métropolitaine. Pourquoi dès lors aurait-on mis tous les évêques réunis à Châlons dans la nécessité de se transporter jusqu'à Reims? — Enfin la *Gallia christiana* qui rapporte les ordinations épiscopales faites à Reims par Raoul le Verd, particulièrement celle de Barthélemy, évêque de Laon, en 1113, ne mentionne pas plus celle de Guillaume de Champeaux que celle d'Ebale[1]. Il paraît donc plus probable que Guillaume de Champeaux ait été sacré à Châlons.

II

« Il commença son brillant épiscopat par la réforme du Chapitre de la cathédrale et de son clergé[2]. »

Les chanoines de Châlons, à cette époque, menaient la vie de communauté et portaient même le nom de congré-

[1] Cf. T. IX, p. 80-81.
[2] *Histoire de la ville de Châlons*, par L. Barbat, t. I, p. 216.

gation [1]. Cependant leur régularité n'était pas exempte de tout reproche ; des abus s'étaient glissés dans leur genre de vie. « Aussi, rapporte dom J. François, l'un des principaux soins de ce grand homme fut-il de les réformer [2]. » Et comme rien ne persuade et n'entraîne autant que l'exemple, il ne craignit pas de se faire semblable à eux, vécut en commun avec eux, leur montra qu'il était leur frère, afin qu'eux, à leur tour, lui montrassent davantage qu'ils étaient ses fils. Du reste, ses goûts le portaient à la vie cénobitique, et il dut être heureux de retrouver à Châlons, près des murs de sa vieille cathédrale, au milieu des grands arbres qui ombrageaient son évêché, une famille qui lui rappelât cette autre famille qu'il avait laissée à Paris, près de la *Cella vetus*, dans sa chère solitude de Saint-Victor. Que de fois, en regardant les eaux qui coulaient à ses pieds, ne dut-il pas songer qu'en s'éloignant de lui elles allaient baigner les murs de Saint-Victor! et que de fois aussi son cœur fraternel ne dut-il pas les charger pour eux de ses vœux et de son amitié! Mais ce souvenir, loin de l'assombrir, le dédommageait doucement de la séparation ; sa conversation était enjouée, et même, à en croire l'évêque de Chartres, Jean de Salisbury, il se laissait aller jusqu'à l'hilarité [3]. Toutefois cette affabilité ne lui faisait rien perdre du respect qui lui était dû ; car il avait une grande autorité sur ses chanoines [4].

Pour les faire tous jouir des avantages de la vie commune, il ne se contenta pas de ne voir résider à Châlons que le grand archidiacre, mais il y manda aussi les ar-

[1] Voir l'*Histoire du diocèse de Châlons-sur-Marne*, par Dom Jean François, p. 230.
[2] *Ms. cité*, p. 237.
[3] « ... *Hilaris* memoriæ Guilielmus de Campellis, » etc. lib. III, c. IX.
[4] Voir L. Barbat, *ouvr. cité*, p. 230.

chidiacres externes. Leur présence eut pour second résultat d'ajouter à la solennité du culte. Il leur assigna en effet les principales places aux quatre extrémités du chœur ; en sorte que chacun des quatre archidiacres était préposé comme doyen à l'une des quatre dizaines de chanoines qui composaient alors le clergé de la cathédrale[1]. Et dans les processions ils marchaient immédiatement devant l'évêque, et faisaient les fonctions de diacre et de sous-diacre quand il officiait pontificalement.

Cependant la source dans laquelle il alimentait sa charité, sa piété et son zèle pour le culte de Dieu, était toujours l'étude. Ici comme à Paris, il poursuivait la vérité par des recherches assidues et lui consacrait la meilleure part de sa vie. Lorsqu'il croyait l'avoir découverte, il ne pouvait se résigner à en être le possesseur égoïste. Aussi, soit par suite du besoin généreux qu'il éprouvait de lui faire un royaume dans l'esprit d'autrui, soit par la conviction dans laquelle il était que le clergé ne peut, même en temps de foi, soutenir sérieusement la religion que par la science, faisait-il lui-même à tout le clergé de la ville un cours public d'Écriture sainte et de théologie. Il expliquait l'Écriture, dit l'ancien manuscrit de la cathédrale dont parle dom J. François, « avec autant de zèle et d'onction que de profondeur et d'éloquence[2]. » Quant à la théologie, il l'enseignait avec une célébrité qui retentissait jusqu'au nord de la Belgique, qui faisait écrire à l'abbé Rupert ses deux livres *De la volonté de Dieu* et *De la toute-puissance de Dieu*, le tirait lui-même de son monastère et l'amenait jusqu'à Châlons pour y dis-

[1] Dom J. François rapporte que de son temps ils occupaient encore les mêmes places. Or, il naquit le 26 janvier 1722 et mourut le 22 avril 1791. Voir son *Histoire du diocèse de Châlons*, p. 227, et l'ancien Ms. latin de la cathédrale auquel il renvoie, n. 7.

[2] N. 6. — Voir *ouvr. cité*, p. 227.

puter. Voici, en effet, ce que raconte dom Ceillier dans la vie de l'abbé Rupert.

Vers l'an 1116, Rupert étant à Sibourg, apprit par un des écoliers de Guillaume de Champeaux et d'Anselme de Laon, qu'ils enseignaient l'un et l'autre que Dieu veut ou permet qu'on fasse le mal, et que sa volonté a été qu'Adam désobéît à ses ordres; qu'en conséquence ces deux docteurs distinguaient d'une part une volonté qui approuve le mal et une volonté qui le permet, et, d'autre part, admettaient en Dieu, non la première, mais seulement la seconde. Il écrivit contre eux le livre intitulé : « *De la volonté de Dieu*, » dans lequel il attaque cette distinction par ce dilemme : ou la volonté qui permet le mal est bonne, ou elle est mauvaise. Si elle est mauvaise, comment est-elle opposée à la volonté qui approuve le mal ? Si elle est bonne, comment veut-elle le mal ? Ce dilemme dans Rupert suppose que Guillaume et Anselme admettaient un genre de volonté du mal spécifié de deux manières, c'est-à-dire que les différences divisives de ce genre étaient la volonté qui approuve le mal et la volonté qui le permet. Pour lui, il soutint, appuyé de l'autorité des Écritures, que la permission du mal, en Dieu, n'est autre chose que sa patience ; que Dieu n'a jamais permis le mal en le voulant, mais qu'il a fait voir sa patience en supportant les méchants. Le livre de Rupert choqua Guillaume et Anselme. Leurs disciples prirent parti contre lui, disant que c'était un ignorant, qui n'était jamais sorti du cloître et n'avait jamais vu d'aussi grands maîtres[1]. Anselme écrivit à Héribrand, abbé de Saint-Laurent, à Liége, de qui Rupert dépendait quoiqu'il fût alors à Sibourg, pour se plaindre de son livre. Il expliqua dans sa lettre en quel sens il

[1] Mabill., lib. LXXII, *Annal.*, n. 123, 124.

disait que Dieu veut le mal : selon lui, Dieu veut tout ce qui est, même ce qui renferme les choses mauvaises, sans toutefois approuver le mal comme lui étant agréable. L'abbé Héribrand cita Rupert devant le doyen de Liége et plusieurs autres savants. Rupert défendit lui-même sa cause en leur présence, fit voir qu'il n'avait composé son traité *De la volonté de Dieu* que pour réprimer les doctrines téméraires d'après lesquelles Dieu a voulu la prévarication d'Adam et veut encore que le mal se fasse. Et, comme ils craignaient qu'en disant que le mal se fait, quoique Dieu ne le voulût pas, il s'ensuivît que Dieu n'est pas tout-puissant, il ajouta qu'il ferait voir la fausseté de cette conséquence dans un ouvrage spécial. Cet ouvrage est intitulé: « *De la toute-puissance de Dieu.* » Rupert y prouve que le mal ne se fait pas par la volonté de Dieu et que Dieu n'en est pas moins tout-puissant. Il tire ses preuves de l'Écriture et des Pères, surtout de saint Augustin, avec qui il dit : Que la volonté de Dieu étant que tous les hommes soient sauvés, il n'est pas douteux que les infidèles n'agissent contre sa volonté, lorsqu'ils ne croient pas à l'Évangile ; que toutefois la volonté de Dieu n'est pas vaincue par eux ; qu'ils se privent au contraire du souverain bien et se jettent dans des supplices éternels, où ils éprouvent les effets de la toute-puissance de Celui dont ils ont méprisé les miséricordes ; qu'ainsi la volonté de Dieu demeure invincible malgré les contrariétés des méchants.

Ces débats se passaient en 1116 et 1117. Mais Rupert, non content d'avoir combattu par écrit Guillaume de Champeaux et Anselme de Laon, fit, en 1118, un voyage en France pour avoir l'honneur de les combattre de vive voix. Il nous apprend lui-même qu'il fit ce voyage, monté sur un âne et accompagné d'un seul domestique. Comme il

entrait à Laon, Anselme mourut; en sorte qu'il n'eut à disputer qu'avec Guillaume de Champeaux, ce qui se fit à Châlons devant une nombreuse assemblée de maîtres et d'écoliers. La dispute fut poussée avec chaleur de part et d'autre[1]. Mais Rupert ne dit pas de quel côté resta la victoire. Est-ce humilité? est-ce orgueil? Il est permis de croire que dans son silence, ce dernier sentiment l'emportait sur le premier : car son opinion, forcée comme elle l'était, présentait peu de consistance philosophique. Il s'agissait en effet de concilier la sainteté de Dieu avec sa toute-puissance. Or, en soutenant que Dieu n'a jamais voulu que le mal se fît, il sauvegardait parfaitement sa sainteté. Mais ne blessait-il pas sa toute-puissance? Rupert disait que les damnés, en se jetant dans les supplices éternels, éprouveraient les effets de la toute-puissance de Celui dont ils avaient méprisé les miséricordes. Mais n'était-ce pas là prendre la tangente et changer le lieu de la difficulté? Rien de plus juste, en effet, que la puissance de Dieu se manifeste dans la peine que sa justice décrète. Mais il ne s'agissait pas d'expliquer la cause efficiente de la peine; il fallait expliquer celle du mal. Le mal, disait Guillaume de Champeaux, n'est pas seulement un concept, mais un fait, attendu qu'il serait fort absurde que l'homme fût damné pour quelque chose de chimérique[2]. Il faut donc que le mal ait une cause réelle. Or, Dieu a-t-il une part dans cette causalité. Si l'on répond négativement, que devient la

[1] Dom Ceillier, *Histoire générale des auteurs ecclésiastiques*, t. XIV, ch. XXIII, p. 281, 285-286.

[2] « Dicunt quidam peccatum nullam prorsus esse essentiam. Alii autem dicunt peccatum aliquid esse. Nec dico esse large secundum Boetium qui dicit esse non tantum ea quæ veré existunt, sed etiam ea quæ animus fingit et concipit esse, etiam si non sit, ut chimera. Sed potius dicunt peccatum non tantum concipi, sed vere esse, ut albedo existit; judicantes multum absurdum esse hominem dampnari pro eo quod non esset. » *Fragm.*, XX.

toute-puissance de Dieu ? Car voilà un effet réel à la causalité duquel Dieu est absolument étranger. Aussi Guillaume de Champeaux répondit-il affirmativement. Mais alors que devenait la sainteté de Dieu ? Quoi ! Dieu entrer dans la causalité du mal ! Guillaume de Champeaux répondait par une distinction que le vingt-et-unième de ses *Fragments inédits* nous a conservée : « Il faut savoir, dit-il, que le mal, soit dans le démon, soit dans l'homme, n'est ni la substance, ni la nature, mais seulement la volonté ; et encore ne faut-il pas entendre ici la volonté en tant qu'elle est la nature : car cette faculté naturelle, cette liberté par laquelle l'esprit peut être incliné et à vouloir le bien et à vouloir le mal, est de la nature et de Dieu. Et Dieu a bien fait, en la donnant à l'homme pour qu'il pût mériter. Cette liberté de vouloir et de ne pas vouloir étant donnée, Dieu ajouta le précepte de vouloir ceci et de ne pas vouloir cela ; en sorte qu'il fût naturel et libre de vouloir et de ne pas vouloir. Mais que l'on veuille le mal et que l'on ne veuille pas le bien, cela n'est ni de Dieu ni de la nature, mais du démon lui-même ou de l'homme lui-même. Et si Dieu permet le mal, ce n'est pas en tant que le mal est mal, mais en tant qu'il est bon et par conséquent juste. Il faut savoir en effet (et c'est ma dernière proposition), que toute l'action est bonne, quelque caché que soit le jugement de Dieu en plusieurs choses, et que ce qui est mal, c'est la seule intention et la volonté qui est d'elle-même[1]. » En un mot, si c'est Dieu qui a donné à

[1] « Sciendum quod nihil malum est vel in demone vel in homine nisi voluntas, non substantia, non natura, nec omnimodo voluntas in quantum natura. Illa enim naturalis facultas et libertas qua potuit inclinare animum et ad velle bonum et ad velle malum a natura et a Deo est, qui bene fecit dum eam illi dedit ut posset mereri, et etiam propter datam libertatem volendi et nolendi, preceptum addidit, ut hoc vellet, illud nollet : hoc modo naturale et liberum fuit velle et nolle ; sed hoc velle et malum, hoc nolle et bonum, non ex Deo vel ex natura, sed ex seipso demone vel homine, et hoc

l'homme tous ses moyens d'action, Dieu n'est étranger à rien de ce que produit l'homme ; et par conséquent sa toute-puissance est sauvegardée partout, même dans ce que le mal a de réel. Mais s'il veut le mal, il ne le veut que dans ce qu'il a de bon, c'est-à-dire dans l'action elle-même et non dans l'intention qui vicie cette action ; et dès lors sa volonté conserve intacte toute sa sainteté.

La phrase par laquelle Guillaume de Champeaux termine ce *Fragment* mériterait à elle seule une longue étude. Bornons-nous ici à deux réflexions.

D'abord cette phrase contient une distinction manifeste entre l'objectif et le subjectif : l'objectif, qui est l'action elle-même, *a parte rei ;* le subjectif, qui est l'intention de la volonté. De plus, elle donne la place d'honneur au subjectif, parce que, comme l'exprimait le langage énergique de l'époque, l'objectif n'est que le *matériel*, tandis que le subjectif est le *formel*. Les esprits versés dans l'étude de la morale sentiront, au simple exposé de ces principes, combien certains théologiens du dix-neuvième siècle sont restés en arrière du douzième. Car, quoiqu'il soit faux de dire que de nos jours *la casuistique ait tué la morale*, cependant n'est-il pas vrai que, depuis quelques siècles et surtout depuis quelques années, un trop grand nombre d'hommes semblent s'être imposé la tâche d'extérioriser la morale, de la faire sortir de ce sanctuaire intime, où, sur l'autel de la conscience personnelle, elle devrait accomplir le triple sacrifice de la foi, de l'espérance et de la charité, pour la conduire sous ce portail abaissé où elle ne produit plus que des vertus de parade ? N'est-il pas vrai que plusieurs

malum est. Quod et ipsum malum, quantum ad permittendum (per) Deum, est bonum, quare justum. Denique etiam tota ejus actio bona, occulto Dei judicio in pluribus, sola intentio et voluntas quæ ex se est, mala est. » *Fragm. XXI.*

s'éloignent de plus en plus de cette adoration en esprit et en vérité à laquelle Jésus-Christ a consacré et sa vie et sa mort ; qu'ils gonflent la lettre au détriment de l'esprit ; qu'ils relèguent à la seconde place la conscience, la liberté et l'intention ; qu'ils oppriment les caractères sous les formules ; qu'ils amoindrissent singulièrement la valeur des actes de la volonté sous la masse exagérée des pratiques matérielles ; et qu'ils endorment l'énergie personnelle dans une vie de routine, qu'on dit être pour la plus grande gloire de Dieu, mais qui ne glorifie pas plus Dieu qu'elle ne glorifie l'homme ?

Les moralistes du douzième siècle allaient encore plus loin. Selon eux, le subjectif n'occupait pas seulement le premier rang, il était encore une *forme*. Or, dans le sens scolastique, la forme était le principe spécifique ; c'est elle qui constituait les êtres et les opérations dans leur espèce propre. D'où il résultait que les actes extérieurs n'étaient strictement élevés à l'ordre moral que par l'information de la volonté ; que sans cette information ils étaient comme des matériaux indifférents par eux-mêmes à devenir une maison sainte ou une maison profane ; qu'en dehors de la volonté délibérée il pouvait y avoir des accidents et des défauts, mais qu'avec la volonté seule il y avait des vertus ou des crimes ; par conséquent, que la bonté ou la malice morale, le mérite ou le démérite, découlaient de l'intention, suivant que cette intention était conforme ou non avec la conscience. « L'action tout entière est bonne, disait Guillaume de Champeaux ; ce qui est mal, c'est la seule intention et la volonté » Abélard était du même avis : « Le péché, disait-il, ne consiste pas dans l'acte, mais dans l'intention qui est l'arbre d'où naissent le bien et le mal[1]. » De là ces

[1] Voir C. Cantù, *Histoire universelle*, t. X, p. 496.

caractères intrépides, ce respect de soi-même, cette noblesse de sentiments, cette délicatesse de conscience, cette loyauté d'amour, en un mot cette chevalerie qui a été la plus belle gloire du moyen âge, et qui n'a survécu que dans les âmes élevées et généreuses, où la conscience est restée maîtresse de la volonté, et la volonté, maîtresse de la vie.

III

Guillaume de Champeaux, après s'être occupé de la réforme de ses chanoines et de l'instruction de son clergé, après s'être dévoué à cette double tâche jusqu'à mener lui-même la vie de communauté et jusqu'à donner lui-même des leçons publiques, étendit, dès le commencement de son épiscopat, sa sollicitude pastorale sur son diocèse tout entier, et sut encore faire bénéficier de son dévouement la province ecclésiastique à laquelle il avait l'honneur d'appartenir.

C'est à 1113 que remonte le prieuré de Courtisou. Guillaume de Champeaux le fonda de concert avec Hugues Ier, comte de Champagne, autrement de Vitry et de Troyes, qui, avant de partir pour son premier voyage de Terre-Sainte en 1113, contribua en grande partie à sa dotation[1].

Le prieuré de Louvemont fut fondé quelque temps après, et Hugues Ier fut aussi son bienfaiteur[2].

Dès le commencement de 1114, Guillaume de Champeaux confirma la possession de tous les biens de l'abbaye de Saint-Pierre par une charte qui en spécifie le détail[3].

[1] Voir dom J. François, *Ms. cité*, liv. III, p. 228. — *Mémoires concernant l'évêché et la ville de Châlons*, par M. Fradet. Ms. des archives de l'évêché de Châlons, t. I. — Marlot, liv. III, ch. XII.

[2] Dom J. François, *Ms. cité*, ibid.

[3] *Ibidem*.

Vers le même temps, il réconcilia les chanoines de sa cathédrale et ceux de Notre-Dame en Vaux. Grâce à son esprit de pacification, la cathédrale donna l'exemple et se départit généreusement de plusieurs de ses droits dans une transaction du 8 des calendes de juin 1114[1].

Au mois d'août, il se rendit à Laon pour la dédicace de l'église Sainte Marie, qui était l'église cathédrale[2].

Au mois de septembre, il assista au concile provincial de Reims, où Raoul et ses suffragants approuvèrent la donation faite par l'archidiacre Clarembauld de la terre de Lustingchem au monastère de Saint-Bertin[3].

Le 6 décembre il assista également au concile de Beauvais, dans lequel, après avoir discuté la question des investitures et excommunié l'empereur Henri V, on s'occupa des moyens efficaces de rétablir la discipline, de réformer les mœurs, et particulièrement celles du clergé de Normandie[4]. Guillaume se montra le plus ferme appui de Conon de Préneste dans l'affaire de la réforme[5], et en cela l'Église de France tout entière lui doit de l'admiration et de la reconnaissance. Il est certain que le clergé de Normandie vivait alors en opposition manifeste avec les lois disciplinaires de l'Église d'Occident. Soit à cause des empiètements, de la tyrannie et de la débauche, auxquels s'étaient livrés vis-à-vis de lui Guillaume le Conquérant et ses fils, Guillaume le Roux et Henri Ier; soit à cause de l'influence qu'exerçait nécessairement sur lui ce clergé anglais, à qui un concile de Winchester, en 1076, sous l'épiscopat du pieux Lanfranc,

[1] Dom J. François, *ibidem*. — Cf. M. L. Barbat, *ouvr. cité*, p. 216.
[2] *Gall. christ.*, t. IX, p. 877.
[3] Cf. D. Marten., *Thes. anecd.*, t. IV.
[4] Cf. Labbe, t. XXVI. — Mabill., lib. LXIX, *Annal.*, n. 87, 92.
[5] Cf. M. Hugonin, *Essai sur la fondation de l'abbaye de Saint-Victor*, page 9.

avait dû permettre le mariage, du moins dans les châteaux et les campagnes[1], le clergé normand, à en croire le biographe de saint Vital, vivait dans un concubinage éhonté et transmettait même les bénéfices comme des héritages de famille. Ces désordres, du reste, se constataient ailleurs qu'en Normandie. A la fin du onzième siècle, saint Pierre Damien ne s'écriait-il pas : « Le monde se précipite violemment dans l'abîme de tous les vices ; plus il approche de sa fin, plus il voit grossir la masse énorme de ses crimes. La discipline ecclésiastique est presque universellement négligée. Les prêtres ne reçoivent plus le respect qui leur est dû ; les saints canons sont foulés aux pieds ; et l'ardeur qu'on devrait avoir pour le service de Dieu est uniquement employée à la poursuite des biens de la terre. L'ordre légitime des mariages est confondu... Qui a honte du parjure, de l'impudicité, du sacrilége et des plus horribles forfaits ? Il y a déjà longtemps que nous avons renoncé à toute vertu, et que les désordres de toute espèce nous inondent de toutes parts[2]. Aussi le monde entier n'est-il plus, de nos jours, qu'un théâtre d'intempérance, d'avarice et de libertinage ; et comme autrefois il était soumis à trois Césars, de même le genre humain courbe aujourd'hui sa tête sous ces trois vices, et obéit servilement aux lois de ces tyrans[3]. Au commencement du douzième siècle, nous trouvons dans les deux premiers conciles de Latran, en 1123 sous Calixte II, et en 1139 sous Innocent II, des canons disciplinaires dont la seule existence est la confirmation des plaintes

[1] « Decretum est ut nullus canonicus uxorem habeat : sacerdotum vero in castellis vel in vicis habitantium, habentes uxores non cogantur ut dimittant... » Hard., t. VI, p. 1, 1559.

[2] S. Petri Damiani, *Epist.*, lib, II, epist. I *ad S. R. E. cardinales.*

[3] *Idem*, lib. I, Epist. 15, *ad Alexand. II, Rom. Pont.*

de saint Pierre Damien[1]. Il importait donc souverainement de remédier à ces désordres, et quoique nous ignorions les mesures que prirent les évêques du concile de Beauvais sous l'influence de Conon et de Guillaume de Champeaux, nous ne devons pas laisser dans l'oubli les efforts de leur vertu.

[1] En 1123 : « Presbyteris, diaconibus, subdiaconibus et monachis matrimonia contrahere penitus interdicimus ; contracta quoque matrimonia ab ejusmodi personis disjungi et personas ad pœnitentiam debere redigi judicamus. » Labb., t. X, p. 889, can. 21. — En 1139 : « Statuimus quatenus episcopi, presbyteri, diaconi, subdiaconi... qui... uxores sibi copulare præsumpserint, separentur. » Labb., t. X, p. 1003, can. 7.

CHAPITRE II

GUILLAUME DE CHAMPEAUX, COMTE DE CHALONS-SUR-MARNE

Union de l'Eglise et de l'Etat. — Puissance temporelle des évêques. — Formation des Communes. — Premières tentatives d'affranchissement. — Baudry de Noyon. — Guillaume de Champeaux et Louis VI. — Le vidamé rendu héréditaire à Châlons. — Progrès de la milice de cette ville. — Mouvement libéral.

Mais Guillaume de Champeaux, en devenant évêque de Châlons, devenait en même temps comte de cette ville[1]. On possède encore des monnaies de son prédécesseur qui portent cet exergue : Hugues, évêque, comte de Châlons, l'an de N.-S. 1101. Quoiqu'à cette époque Châlons n'appartînt plus entièrement à l'évêque, par suite de la générosité avec laquelle les évêques de cette ville avaient dans les siècles antérieurs cédé une partie de leurs droits temporels, cependant l'évêque jouissait encore des droits régaliens et pouvait affranchir les habitants en leur faisant baiser son anneau[2].

Cette puissance temporelle de l'évêque était le résultat de l'esprit du moyen âge. Au douzième siècle on demandait

[1] Ce n'est qu'à la fin du douzième siècle, sous Philippe Auguste, que l'évêque de Châlons fut nommé pair de France.

[2] Ce n'est qu'en 1265 que l'évêque Conon déclara que cet affranchissement ne pourrait plus se faire à l'avenir sans l'avis du Chapitre. Voir M. L. Barbat, *Histoire de la ville de Châlons et de ses monuments*, t. I, p. 197.

au clergé des jugements en toute matière civile, des actes de vente, de donation, d'arbitrage, et même des pièces de théâtre et des acteurs. Il avait le monopole incontesté de l'enseignement public, il tenait le premier rang dans les conseils politiques des rois. Faut-il l'en blâmer ? « Ne disons point, répond M. H. d'Arbois de Jubainville, qu'en acceptant la lourde tâche que lui imposa la société de la fin du onzième siècle et du douzième, et dont le treizième commence à le délivrer, le clergé ait commis une faute. Il fallait qu'il sauvât le monde temporellement, s'il voulait le sauver spirituellement. On l'a accusé d'ambition. Je me figure un voyageur égaré qui, ramené dans la droite voie par un guide bénévole, et n'ayant plus besoin de lui, le congédierait avec des insultes. Quand le gouvernail est abandonné, celui qui a la main assez sûre et la tête assez ferme pour le saisir et le diriger, use de son droit ; que dis-je ! il remplit un devoir, et les passagers qui, une fois ramenés au port, discutent son droit, sont des ingrats. D'ailleurs, le clergé lui-même a eu l'initiative du progrès. C'est lui qui, en organisant les congrégations religieuses, a fondé les premiers corps spéciaux, et qui, sous le nom de Chapitres généraux, a établi les premières administrations centrales. C'est lui, qui, au début du treizième siècle, a créé sous le nom d'officiaux les premiers fonctionnaires exclusivement magistrats. C'est lui qui a fondé les universités[1]. » Ne pourrait-on pas ajouter : c'est lui qui a développé, sinon commencé, le mouvement de l'affranchissement des communes? Et s'il est vrai, comme l'a dit Chamfort, qu'il n'y a d'histoire digne d'attention que celle des peuples libres, et que

[1] *Histoire des ducs et des comtes de Champagne*, par M. H. d'Arbois de Jubainville, liv. V, ch. I : *Coup d'œil sur l'état général de la Société au douzième siècle*, t. II, p. 51-53.

l'histoire des peuples soumis au despotisme n'est qu'un recueil d'anecdotes, étudions avec l'émotion de la gratitude les origines de ce mouvement libéral[1] ; et, pour rester dans le sujet qui nous occupe, voyons la part cachée, mais réelle, qu'y a prise Guillaume de Champeaux.

« Lors de la chute de l'empire romain, dit M. Barbat, nos rois, par de larges concessions, avaient mis dans les mains des prélats une autorité souveraine. La curie et les échevins formaient un corps municipal que nos évêques conservèrent ; préoccupés d'affermir la religion, ils laissaient à la municipalité le soin de l'administration de la cité. La décadence de l'autorité municipale commence au septième siècle ; nos évêques, sous la féodalité, s'attribuèrent tous les pouvoirs ; les échevins furent conservés, mais sous la domination du prélat qui les nommait, les instituait et pouvait les destituer : les assemblées de ce sénat, de ce conseil, étaient soumises à sa volonté ; il les convoquait, les présidait ou les faisait présider par son délégué ; son argentier confondait les recettes et les dépenses municipales avec la gestion des revenus des autres biens de l'évêché. Puis les attributions des échevins furent réduites aux affaires de justice et de police. Enfin, à la municipalité libre avait succédé une administration placée sous la dépendance immédiate des prélats, dont la puissance resta absolue jusqu'au moment où commença cette lutte qui amena l'institution d'une autorité urbaine ; mais cette autorité, bien que portant un cachet municipal, n'en resta pas moins soumise à l'évêque.

« Sous la féodalité, l'abus que les seigneurs faisaient de leur pouvoir, leur degré de puissance et d'indépendance,

[1] Sur la différence entre l'ancien municipe et la commune du moyen âge, Voir Cantù, *Histoire universelle*, t. X, p. 337-338.

dont le peuple et la royauté eurent si souvent à se plaindre et à souffrir, firent renaître l'esprit municipal ; le peuple était dans le servage ; la classe bourgeoise, commerçante et riche, ne jouissait d'aucun droit ; le roi n'avait pas de troupes réglées ; les seigneurs commandaient à de nombreux vassaux armés ; la puissance royale était nulle[1]. »

Vers la fin du onzième siècle et au commencement du douzième, la plupart des villes, afin de se défendre contre les abus et les brigandages auxquels se livrait cette aristocratie remuante et insatiable, établirent des corps municipaux. Ces associations furent appelées indistinctement *communions* ou *communes*. Les citoyens qui s'associaient ainsi se rendaient à la grande église du lieu, et là, sur les Évangiles ou sur les reliques des Saints, juraient de se défendre mutuellement, de résister ensemble à leurs ennemis, de maintenir les franchises, les coutumes anciennes et nouvelles, en un mot tout ce qui touchait aux droits, à la liberté et à l'honneur de la cité[2]. De là le nom de *jurés* ou *communiés* donné aux associés. Les chefs des communes étaient électifs. Dans les provinces méridionales, où l'on avait conservé plus qu'ailleurs le souvenir de l'empire romain, on donnait à ces chefs le nom de consuls ; dans les provinces situées au nord de la Loire, et principalement habitées par la race franke, on leur donnait le nom de *skepen* (juge) ; c'est de ce mot latinisé (*scabinus*) qu'on a fait le mot échevin, qui désigna le magistrat municipal jusqu'à la révolution de 1789.

C'est principalement sous le règne de Louis le Gros, dit un savant historien, que les communes commencèrent à lutter pour se soustraire au régne féodal et reconquérir les

[1] M. L. Barbat, *ouvr. cité*, t. 1, p. 285-288.
[2] Voir Receveur, t. V, p. 316-317.

franchises municipales que les seigneurs leur avaient enlevées [1]. Plusieurs d'entre elles les avaient conservées ; mais d'autres, trop faibles pour résister aux seigneurs, au moment où s'établit la féodalité, avaient été obligées de s'inféoder à certaines conditions plus ou moins restrictives de leur liberté. Les seigneurs, en partant pour la première croisade, avaient rendu la liberté à plusieurs villes ou communes, moyennant quelques sommes d'argent ; la prospérité de ces villes affranchies donna à celles qui étaient encore asservies la pensée de secouer leurs chaînes. C'est ainsi que commença le grand mouvement du peuple des villes contre la noblesse. Les rois qui avaient dans tous les grands feudataires autant d'antagonistes aussi puissants et quelquefois plus puissants qu'eux, favorisèrent ce mouvement communal, dans le but d'affaiblir la puissance des seigneurs. Les villes, à l'origine, ne réclamaient que l'administration municipale des derniers temps de l'empire romain, et la considéraient comme une garantie suffisante contre les vexations continuelles des seigneurs.

Les premières tentatives d'affranchissement des com-

[1] « Le troisième fait que le monde romain a légué au monde moderne est le régime municipal. Vous savez quel était, à la fin du dixième siècle, l'état des villes, dans quelle dépopulation, quel approvisionnement, quelle détresse elles étaient tombées. Cependant ce qui y restait encore d'administration intérieure, surtout dans la Gaule méridionale, était romain d'origine ; il y avait là quelque ombre de la curie, des consuls, duumvirs, et autres anciens magistrats municipaux. Le droit romain présidait aux actes de la vie civile; donations, testaments, contrats, etc. Les magistrats municipaux, dépouillés de leur importance politique, étaient devenus en quelque sorte de simples notaires qui enregistraient les actes civils et en rédigeaient, en conservaient les monuments. Un nouveau régime municipal, de principe et de caractères différents, le régime des communes du moyen âge, devait s'élever sur ces débris de la municipalité romaine; mais il commençait à peine à poindre ; et, en général, tout ce qu'on peut démêler, d'existence et d'administration distincte dans les villes, est romain. » M. Guizot, *Histoire de la civilisation en France*, t. II, p. 405 ; xxx[e] leçon, *De l'élément romain du cinquième au dixième siècle.*

munes qui nous sont connues, eurent lieu à Cambrai, même avant 1107[1], au Mans[2], à Beauvais et à Noyon[3], à Lorris en Gâtinais[4], et à Laon[5]. Ces tentatives se firent quelquefois malgré le clergé, comme à Cambrai, à Beauvais et à Saint-Quentin. Mais souvent le clergé en fut le promoteur. Le plus beau témoignage que l'histoire du onzième siècle nous en ait conservé est la charte que l'évêque de Noyon, Baudry de Sarchainville, rédigea lui-même pour ériger Noyon en commune et qu'il fit approuver par Louis le Gros. La voici :

« Baudry, par la grâce de Dieu, évêque de Noyon, à tous ceux qui persévèrent ou qui font des progrès dans la foi.

« Très-chers frères, nous apprenons par l'exemple et les paroles des saints Pères que toutes les bonnes choses doivent être confiées à l'écriture, de peur que, par la suite, elles ne soient mises en oubli. Que tous les chrétiens présents ou futurs sachent donc que j'ai établi à Noyon une commune, constituée par le conseil et dans une assemblée des clercs, des chevaliers et des bourgeois, que je l'ai confirmée par le serment, l'autorité pontificale et sous peine de l'anathème ; que

[1] Cantù fait remonter jusqu'à 1076 l'association qui se forma à Cambrai et qui devint plus tard la commune. *Histoire universelle*, t. X, p. 311. — « Cives Cameraci, male consulti, conspirationem multo tempore susurratam et diu desideratam juraverunt communiam, quod nisi factam concederet conjurationem, denegarent universi introitum Cameraci reversuro pontifici; quod et factum est. » *Chronique de Cambrai; Recueil des Hist. des Gaules et de la France*, XIII, 473.

[2] Cf. *Gest. Pontif. Cenoman.*

[3] Voir *Annal. de l'Eglise de Noyon*, t. II. — Cantù, *Histoire universelle*, t. X, p. 408.

[4] Voir *Recueil des ordonnances des rois de France*, t. XI, p. 200. — Cantù, *ouvr. cité*, t. X, p. 316-317.

[5] Cf. Guibert. de Novigent., *de Vita mea*, lib. III, c. I. — *Lettres sur l'histoire de France*, par Aug. Thierry ; lettres 14e et 15e. — Cantù résume la charte de 1128; *ouvr. cité*, t. X, p. 319-322

j'ai obtenu du seigneur roi Louis qu'il consentît à cette commune et la corroborât du sceau royal. Que nul ne soit assez hardi pour détruire ou altérer cet établissement fait par moi, juré par un grand nombre de personnes et confirmé par le roi comme il vient d'être dit : j'en avertis de la part de Dieu et de ma part, et je confirme cette défense de mon autorité pontificale. Celui qui transgressera et violera la présente loi encourra l'excommunication ; celui au contraire qui la gardera fidèlement, habitera éternellement avec ceux qui demeurent dans la maison du Seigneur. »

Certes, il fallait être profondément libéral pour mettre l'affranchissement d'une commune sous la garde d'une excommunication et d'une promesse de la vie éternelle. Mais quand c'est sous l'inspiration de sentiments aussi nobles que l'on perd de vue la distinction des frontières de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel, on est facilement digne de pardon.

Or, après le nom de Baudry, qu'il nous soit permis de citer celui de Guillaume de Champeaux.

Dans un temps où ces concessions de libertés et ces érections en communes se faisaient non-seulement pour des motifs d'intérêts civils, mais aussi pour des motifs de religion[1], par conséquent à la demande et sous la direction des évêques et des personnages notables de l'Église, il serait difficile[2], en effet, que Guillaume de Champeaux n'eût pas

[1] La charte de Sens est donnée *intuitu pietatis;* ann. 1189. — Bien auparavant, dans la charte qu'il accorda à la ville de Morlans, en 1101, le comte de Béarn, Gaston IV, s'exprimait ainsi : « Moi, Gaston, vicomte de Béarn, pécheur et pensant à mon salut, j'affranchis et je déclare libre la ville de Morlans, en l'honneur de Dieu, de saint Pierre de Cluny et de sainte Foi de Morlans. » Voir Facet de Baure, *Essais historiques sur le Béarn*, 1818.

[2] C'est ainsi que l'évêque de Paris, Galon, et son successeur Girbert obtinrent de Louis VI des lettres d'immunités en faveur des serfs de leur

concouru largement à l'extension des libertés communales. D'une part, si Louis VI n'a pas pris l'initiative primordiale de cette extension, du moins c'est lui qui a contribué davantage à l'universaliser en la régularisant. D'autre part, Guillaume de Champeaux, qui avait été reçu à la cour de Philippe I[er] parmi ses meilleurs amis; qui avait conservé au fils tout le dévouement qu'il avait témoigné au père; qui avait du crédit sur Louis VI, comme autrefois Alcuin sur Charlemagne et Jean Scot sur Charles le Chauve; qui enfin, à peine arrivé à Châlons, l'y reçut au palais, et en obtint pour son abbaye de Saint-Victor une charte pleine d'un libéralisme que cette époque pouvait trouver extraordinaire[1], Guillaume de Champeaux, dis-je, dut évidemment avoir une part réelle, par l'influence de ses conseils, dans le mouvement émancipateur dont nous parlons.

Quoi qu'il en soit de cette part d'action sur toute la France, il est certain qu'il favorisa l'extension de la liberté à Châlons.

Trois faits nous le prouvent:

Le premier est la préparation immédiate de la concession d'hérédité au titre et aux fonctions de vidame. Le vidame, ou vice-seigneur (*vicedomini*), a la même origine que l'avoué. Celui-ci était le lieutenant séculier de l'abbé; il avait été établi

église. Cf. Deux chartes de Louis VI données en 1118 ou 1119; *Histoire de l'église de Paris*, t. III.

[1] On lit, en effet, dans cette charte : « Prædicti canonici de grege suo vel de alia ecclesia quem vellent sibi abbatem eligerent, ita tamen quod in illa abbatis electione, nec regis assensum quærerent, nec regis auctoritatem ullatenus expectarent, nulliusque alterius personæ voluntatem vel laudem attenderent, sed quem Deus eis concederet, inconsulto (ut diximus) rege vel qualibet alia persona, canonice eligerent, et Parisiensi episcopo irrefragabiliter consecrandum offerrent... Hæc omnia perpetuo jure, perpetua libertate eis habenda concessimus, nihil potestatis, nihil nostri juris reservantes nobis, sed omnia quæ ad nos pertinere videbantur, eis omnino emancipantes. »

pour gouverner et défendre les biens des monastères. Le vidame était le lieutenant séculier de l'évêque; ses fonctions consistaient à organiser les vassaux de l'évêque en armée, à les commander dans les batailles, à leur administrer la justice, en un mot, à tenir la place de l'évêque en tant que l'évêque était seigneur temporel. Les évêques choisissaient leur vidame parmi les sujets les plus notables ; et celui-ci exerçait sa charge tant qu'il plaisait à l'évêque de la lui conserver. Ce n'est que peu à peu que les évêques ont fait de cette administration un domaine patrimonial, et que la dignité des vidames est enfin devenue héréditaire comme celle des ducs, des comtes, des avoués et autres officiers [1].

Or, le premier vidame de Châlons dont le titre héréditaire soit connu, remonte à 1124 : il se nomme Eustache Ier; et le premier acte officiel qui soit parvenu de lui jusqu'à nous date de 1126 [2]. Comme on le voit l'institution héréditaire du vidame de Châlons eut lieu dès le commencement de l'épiscopat d'Ebale. Un acte aussi important a dû nécessairement être préparé ; si son épanouissement se fit sous Ebale, c'est que son germe fut cultivé par le prédécesseur d'Ebale, Guillaume de Champeaux. Les seigneurs à cette époque tenaient trop à leur autorité pour en faire une

[1] Cf. D. J. François, *Histoire du diocèse de Châlons-sur-Marne*, IIIe partie, p. 232.

[2] Cf. Marlot, *Œuv. posth.*, t. II, liv. II, p. 293 ; cité par D. J. François, p. 232. — Les vidames de Châlons, d'Amiens, de Chartres, du Mans, de Laon et de plusieurs autres villes se sont perpétués jusqu'au dix-huitième siècle. Eustache Ier était de la maison de Châtillon-sur-Marne. Hugues Ier, le deuxième vidame, était seigneur de Basoche ; il épousa vers l'an 1130 Gode, fille et héritière d'Eustache Ier. Depuis Hugues jusqu'en 1400, le vidamé de Châlons s'est perpétué dans les maisons de Basoche, de Calonges et de Vaulserée. — M. d'Arbois de Jubainville ne se tromperait-il pas, lorsqu'il rapporte à 1082 le vidamé d'Eustache ? ou bien faut-il admettre qu'Eustache, avant d'être vidame avec titre transmissible à sa postérité, l'a été de 1082 à 1124, avec un titre simplement personnel ? Cf. *Histoire des Ducs et des Comtes de Champagne*, Paris, 1859, t. I. p. 418.

concession, sans que cette concession eût été sollicitée à l'avance. Rien dans le caractère d'Ebale ne saurait nous permettre de supposer qu'une telle concession fût absolument spontanée de sa part; et, au contraire, tout dans le caractère studieux et libéral de Guillaume de Champeaux, incline à faire croire qu'il travailla à étendre l'autorité de celui qui le remplaçait pour la gestion de ses affaires temporelles.

Un second fait que l'histoire peut invoquer en faveur du libéralisme civil de Guillaume de Champeaux, c'est le progrès rapide que fit la jeune milice de Châlons à partir de 1113. Durant la féodalité, les seigneurs avaient des troupes armées et se livaient à toutes les exactions. Aucun chemin n'était sûr; ils rançonnaient, pillaient, assassinaient et venaient même jusque dans les villes, commettre à main armée toutes sortes de crimes que l'impunité rendait très-fréquentes. Louis VI, en 1108, pour réprimer ces actes de brigandage, réclama l'assistance des évêques. On organisa des milices, et l'on vit les prélats accompagner avec leurs vassaux le roi dans les siéges et dans les batailles. Or, c'est de cette époque que date l'organisation d'une milice bourgeoise à Châlons[1]. Ses progrès furent rapides : car en 1113 elle s'attira les éloges du roi et se fit un nom, peu d'années après, soit par son nombre soit par son mérite militaire[2].

En développant l'esprit militaire de ses sujets, Guillaume de Champeaux développait le sentiment de leurs propres forces et rendait le vidame capable de pouvoir à son gré tenir en échec son autorité seigneuriale ; de plus, en mettant les troupes de sa milice au service de Louis le

[1] M. L. Barbat, *ouvr. cité*, p. 311.

[2] Voir *Li Routiez de Châlons* (*ruptarii*), aux douzième et treizième siècles; Ms. de la bibliothèque impériale, n. 7218.

Gros, il favorisait un rapprochement entre ses sujets et le roi ; et comme le roi à cette époque favorisait singulièrement l'affranchissement des communes en France, il est manifeste que Guillaume de Champeaux ne le favorisait pas moins dans le comté de Châlons.

Du reste, en voici une troisième preuve. Quoique Châlons n'ait jamais été strictement érigé en commune[1], cependant il est certain que de 1113 à 1142, c'est-à-dire depuis la fin de l'épiscopat d'Hugues jusqu'au commencement de celui de Guy II de Montaigu (1142-1147), il s'est opéré dans cette ville un mouvement libéral considérable, non-seulement parmi les bourgeois du roi, qui étaient indépendants de l'évêque, mais même parmi les bourgeois de l'évêque, tellement que, « effrayé des progrès de cette propogande, » Guy voulut s'y opposer. Il prétendit que l'établissement d'une commune à Châlons était incompatible avec les droits et l'autorité qui lui étaient attribués. Le roi, disait-il, avait abandonné à l'évêque de Châlons la ville, le comté, le domaine et les autres droits régaliens, pour en jouir avec une liberté si absolue, « que ni le roi de France,

[1] « Si l'on admet que la commune ait pu exister à Châlons sous la dépendance de l'évêque, alors Châlons, avant et après le douzième siècle, a toujours eu une commune; mais si l'on veut ne donner ce nom qu'aux villes affranchies du pouvoir des seigneurs, ayant une charte de constitution qui fixe les droits et la juridiction de la magistrature urbaine, dont les membres exerçaient une sorte de souveraineté, dans ce cas, notre ville n'a jamais eu de commune... Peut-on dire qu'une ville était constituée en commune, quand les habitants n'avaient pas le droit de s'assembler sans la permission de l'évêque, et qu'ils ne pouvaient se réunir autre part que dans son palais, sous sa présidence ou celle de son bailli ?... D'un autre côté, il est à remarquer que notre corps municipal n'a jamais été composé que de simples conseillers municipaux, et non de véritables magistrats, ils n'avaient ni indépendance, ni puissance, ni juridiction. Eurent-ils jamais le droit de convoquer les assemblées des citoyens, de rendre des décrets sur des affaires d'administration, d'instituer des juges au civil et au criminel et d'être juges eux-mêmes? en un mot, étaient-ils la représentation d'une sorte de souveraineté urbaine qui se personnifiait en eux? » M. L. Barbat, *ouvr. cité*, t. I, p. 285.

ni l'évêque lui-même, ne pouvaient point y établir de commune, ni permettre aux citoyens d'y en établir[1]. » Les Châlonnais respectèrent ses ordres ; mais il fut à son tour forcé de respecter leurs aspirations et de leur concéder le droit de réunion, à la condition toutefois que ces réunions se feraient avec sa permission et sous sa présidence.

Tels sont les principaux actes qu'accomplit Guillaume de Champeaux comme comte de Châlons. Quoique très-réduits, ils suffisent cependant à nous montrer de quel esprit politique il fut animé, et comment il sut, au mépris d'une vanité que la postérité remplacera par la gloire, préférer la liberté de ses sujets à l'exagération de son autorité personnelle, et servir son roi sans faillir à son pays.

[1] Voir cette curieuse charte dans l'ouvrage de M. L. Barbat, p. 288.

CHAPITRE III

AMITIÉ ET OPPOSITION ENTRE GUILLAUME DE CHAMPEAUX ET SAINT BERNARD CONTINUATION DES DÉBATS SUR LA MÉTHODE MYSTIQUE.

I. Saint Bernard. — Fondation de Clairvaux. — Consécration de saint Bernard par Guillaume de Champeaux. — Amitié. — Exagération mystique de saint Bernard et de ses religieux. — Opposition de Guillaume de Champeaux. — II. Griefs contre saint Bernard. — Appréciations modernes : M. Henri Martin, dom Ceillier, saint François de Sales. — Discussion. — Saint Bernard comme homme. — Saint Bernard comme cistercien. — Débats entre saint Bernard et Pierre le Vénérable. — III. Fondation de Trois-Fontaines. — Les Augustins de Châlons. — Guillaume de Champeaux à Cluny et à Dijon. — Divergence entre son caractère et celui de saint Bernard.

I

Ce qui caractérise Guillaume de Champeaux, c'est la modération, la sagesse, le souvenir des autres mis au-dessus du souvenir de lui-même, l'amour de la liberté uni au maintien de l'autorité, et surtout, le respect de la nature dans la fidélité à la grâce. Il en donna des preuves à Paris et à Châlons, soit en philosophie, soit en politique, soit en théologie, soit en mystique. Mais, de même qu'à Paris il avait excellé en philosophie et en théologie, de même à Châlons il excella en politique et en mystique. Nous l'avons constaté pour la politique; constatons-le maintenant pour la mystique.

En fondant l'abbaye de Saint-Victor dans l'esprit sérieux et large dont nous l'avons vue animée, Guillaume de Champeaux avait fait connaître ses principes mystiques ; pendant son épiscopat, il les fit resplendir. Ses rapports avec saint Bernard, ses voyages à Cîteaux, à Cluny et surtout à Clairvaux, la fondation de l'abbaye de Trois-Fontaines, la réforme accomplie dans les maisons religieuses de son diocèse, sont des faits généralement ignorés et cependant pleins d'intérêt, peut-être même de gravité.

En 1113, pendant que Guillaume de Champeaux était nommé à l'évêché de Châlons, un jeune homme de vingt-trois ans quittait la maison de son père et se rendait à Cîteaux pour y embrasser la vie monastique. Sous des dehors frêles et mélancoliques, qui semblaient révéler en lui plus de douceur que d'énergie, il cachait une âme passionnée et intrépide ; sa mesure envers Dieu, c'était de l'aimer sans mesure et de le lui exprimer par des actes qu'il aurait accusés de lâcheté s'ils eussent été modérés. A en croire Guillaume de Saint-Thierry, « voyant des yeux du corps, Bernard ne voyait pas ; écoutant, il n'entendait pas ; mangeant, il ne goûtait rien. On s'en aperçut, quand, après avoir passé une année entière dans le dortoir des novices, il ne savait pas, lorsqu'il en sortit, si le haut du plancher était en voûte, ni s'il y avait dans l'église plus d'une fenêtre. Il veillait au delà de ce que peut la faiblesse humaine, n'apportant d'autre modération dans ses veilles que de ne point passer toute la nuit sans dormir. A l'égard du manger, il ne s'y portait que par la seule crainte de tomber en défaillance[1]. »

A quelque temps de là, en 1115, Hugues, comte de

[1] Guillaume de S. Thierry, *Vita Bernardi*, l. I, c. IV.—Dom Ceillier, t. XIV, c. XXXVII, p. 418.

Champagne, offrit à Étienne, abbé de Cîteaux, un lieu solitaire situé dans le diocèse de Langres et appelé la vallée d'Absinthe, afin d'y établir une nouvelle colonie. Vite on y bâtit quelques cabanes, et l'abbé y envoya douze religieux à qui il donna le jeune Bernard pour abbé. Ils y menèrent une vie angélique et changèrent ce désert en un véritable temple de Dieu : ce qui fit donner à la vallée d'Absinthe le nom de Vallée célèbre, *Clara Vallis*, ou Clairvaux.

Cette nouvelle abbaye relevait, par sa situation, de la juridiction de l'évêque de Langres. Mais l'évêque Josceran était alors ou absent[1] ou défunt[2]. Les frères délibérèrent donc entre eux à qui ils le conduiraient pour lui faire donner la bénédiction abbatiale. La grande réputation de science et de sainteté dont jouissait Guillaume de Champeaux les détermina à placer en lui leur choix. Bernard se rendit à Châlons avec un de ses frères, nommé Helbon ou Elbold. « Quand ils furent entrés dans la maison épiscopale, est-il dit dans le manuscrit de Pierre Garnier, ce fut un spectacle qui attira le respect des uns et la risée des autres, de voir un jeune homme consumé d'austérités et moribond, d'ailleurs méprisable par son habit, suivi d'un autre plus âgé, mais de plus grande taille et d'une santé plus robuste. » Guillaume de Champeaux, sans demander lequel des deux était l'abbé, jeta les yeux sur Bernard, et, à la modestie de sa personne ainsi qu'à la retenue de son langage, reconnut bientôt qu'il était en présence d'un grand serviteur de Dieu. Son âme s'inclina vers celle du jeune homme, et à son tour celle de Bernard s'attacha filialement à celle de Guillaume : « Ils ne furent plus à eux deux, nous

[1] Voir le Ms. de Pierre Garnier.

[2] Voir Guillaume de Saint-Thierry, *ouvr. cité*.— Dom J. François, *Ms. cité*, liv. III, p. 228.

dit Guillaume de Saint-Thierry, qu'un seul cœur et qu'une seule âme dans le Seigneur[1]. » Sans doute Guillaume de Champeaux avait trouvé, dans les disciples qui l'avaient suivi de l'école de Notre-Dame à l'abbaye de Saint-Victor, des amis généreux et fidèles, particulièrement ce sage et cher Gilduin sur qui, comme sur un autre lui-même, il s'était déchargé du gouvernement de l'abbaye ; mais nul n'était allé aussi loin que Bernard dans l'intimité de son amitié. Peut-être avaient-ils senti, en se rapprochant l'un de l'autre, qu'ils se complétaient mutuellement, Bernard en déployant ses ardeurs enthousiastes, Guillaume en apportant la profondeur de sa pensée et la sagesse de son amour. Depuis cette heure, la plus grande familiarité règna entre eux. Ils se visitèrent si fréquemment que Clairvaux devint la propre maison de l'évêque, et Châlons l'hôtellerie des religieux de Clairvaux[2]. Maintenant c'est surtout Guillaume de Champeaux que l'on regarde comme honoré de cette intimité ; mais alors c'était surtout Bernard. « Ce n'est pas seulement la province de Reims, nous apprend encore Guillaume de Saint-Thierry, mais la France entière qui fut excitée, par l'exemple de Guillaume de Champeaux, à révérer l'homme de Dieu : car tout le monde apprit d'un si pieux évêque à le respecter comme un ange descendu du ciel. On disait avec raison qu'il fallait qu'un prélat d'une si grande autorité eût reconnu en Bernard beaucoup de grâces et de dons célestes, pour qu'il lui témoignât une prédilection aussi vive, quoique Bernard ne fût qu'un jeune moine inconnu qui s'abaissait lui-même autant qu'il le pouvait par sa modestie et sa profonde humilité. »

[1] « Facti sunt cor unum et anima una in Domino. »

[2] Cf. Guillaume de Saint-Thierry, *loc. cit.*, l. I, c. VII. — *Histoire des évêques de Châlons-sur-Marne*, Ms. de Pierre Garnier.

Bernard, étant retourné à Clairvaux après avoir reçu la bénédiction abbatiale, en fit une Thébaïde et y renouvela toutes les austérités des anciens solitaires. Ces mortifications, exagérées au delà de ses forces, attaquèrent peu à peu sa santé, et vers la fin de 1116 il tomba dangereusement malade. A cette nouvelle, Guillaume de Champeaux se rendit immédiatement à Clairvaux. Convaincu que les austérités de Bernard étaient la cause unique de son mal, il le pria instamment d'y mettre fin. Bernard refusa. Mais l'amitié de Guillaume, grandie et fortifiée par sa sagesse, ne se laissa pas vaincre par cette obstination. Guillaume alla jusqu'à Cîteaux, fit réunir le chapitre, et supplia l'abbé Étienne de le constituer supérieur de Bernard. Revenu à Clairvaux avec l'autorisation de le soumettre à son obéissance pendant un an, il lui fit construire hors du monastère une cellule qu'il le força d'habiter, l'astreignit à une nourriture spéciale et au régime que lui traça le médecin, surtout lui défendit de s'occuper en quoi que ce soit du gouvernement de sa communauté, tant qu'il ne serait pas entièrement rétabli [1].

C'est pendant cette année de tranquillité absolue et de réflexion facile, que Bernard, méditant l'Écriture, amassa tous ces trésors d'érudition sacrée dont il a si pieusement enrichi ses écrits postérieurs. L'influence de Guillaume s'étendit, non-seulement sur lui, mais sur l'abbaye tout entière [2];

[1] Voir Receveur, t. V, p. 325. — Bérault-Bercastel, édition Migne, t. XX, col. 912-915.

[2] « Dès que l'on descendait de la montagne et qu'on entrait à Clairvaux, on reconnaissait Dieu de toutes parts ; et la vallée muette publiait, par la simplicité et l'humilité des bâtiments, l'humilité et la simplicité de ceux qui les habitaient. Enfin, en pénétrant dans ces lieux remplis par un si grand nombre d'hommes et où personne n'était oisif, tous travaillant et s'appliquant à quelque ouvrage, on trouvait au milieu du jour un silence pareil à celui du milieu de la nuit, interrompu seulement par les travaux manuels et les voix qui chantaient les louanges de Dieu. L'harmonie de ce silence, au mi-

et sa principale gloire est d'avoir su conserver la ferveur des religieux, tout en bannissant leurs excès et leurs scrupules. C'est ainsi qu'un jour il les reprit, entre autres choses, de vouloir repousser toute nourriture tant soit peu agréable au goût, comme étant plus favorable à la chair qu'à l'esprit[1]. Il fut leur conseiller, dissipa leurs doutes, calma leur zèle sans le ralentir, fortifia leur vertu en la modérant, donna à leur enthousiasme une sagesse pratique qui les retint dans le réel sans les détacher de l'idéal; en un mot, il empêcha leur sentiment de s'isoler de leur raison, et chercha à les convaincre que si l'amour léger et éphémère peut se séparer de la prudence, l'amour qui veut être sérieux et qui veut durer plus longtemps que les fantaisies du sentiment, ne saurait exister sans elle.

Au commencement de 1118 Bernard se trouva mieux et put reprendre ses fonctions abbatiales. Dès qu'il se vit affranchi de l'obéissance due à Guillaume de Champeaux, comme un torrent dégagé d'une digue reprend son cours en redoublant d'impétuosité, ainsi il revint avec une nouvelle ardeur à ses austérités, afin de se venger en quelque sorte de son repos et de se dédommager de l'interruption forcée de

lieu d'une solennelle activité, offrait un spectacle tellement imposant, que les étrangers, même les mondains, frappés de respect, n'osaient plus, je ne dis pas proférer une parole méchante ou oiseuse, mais s'arrêter à une pensée qui ne fût sérieuse et digne de cette sainte retraite. Le désert où demeuraient les serviteurs de Dieu est environné d'une forêt sombre et épaisse, resserré entre deux montagnes voisines qui le pressent étroitement, de manière à lui donner en quelque sorte l'apparence d'une grotte profonde... Et, bien qu'ils fussent en grand nombre, ils ne laissaient pas que d'être tous solitaires.... car, tandis qu'un seul homme, quand il vit dans le trouble et dans le déréglement, contient en lui-même une troupe bruyante, ici au contraire, par l'unité et le calme de l'esprit, tous ensemble vivent dans la solitude. » Guillaume de Saint-Thierry, *Vita S. Bernardi*, lib. I, c. VII et VIII.

[1] « Anno 1115... scrupulum monachorum ejus (sc. sancti Bernardi) ademit, qui cibos gustui tantisper sapientes fugiendos arbitrabantur tanquam carni plus quam spiritui indulgentes. » *Gallia Christiana*, t. IX, p. 877.

sa pénitence. L'expérience s'opiniâtra à lui donner tort. Il retomba bientôt malade, et fut de nouveau obligé d'abandonner le gouvernement du monastère. C'est pendant cette seconde retraite qu'il commença à mettre en œuvre les richesses spirituelles amassées pendant la première, et composa son *Traité sur les différents degrés de l'humilité et de l'orgueil* et son ouvrage *Sur les gloires de Marie*. L'histoire qui nous a montré Guillaume de Champeaux si empressé à soigner la santé et à diriger la conduite de Bernard pendant sa première maladie, garde le silence le plus profond sur l'attitude qu'il prit dans cette nouvelle circonstance. Se résigna-t-il à laisser Bernard s'instruire à ses propres dépens, ou bien lui continua-t-il avec les tendresses de son amitié les conseils de sa sagesse? Si Guillaume eût été en voyage, on comprendrait un pareil silence. Mais à cette époque il était à Châlons même. Et dès lors il nous semble impossible de ne pas voir dans sa réserve, sinon un refroidissement de cœur, du moins une opposition d'esprit.

II

Ces deux manières d'agir recèlent évidemment deux ordres de principes différents. Entre Guillaume de Champeaux et saint Bernard il y avait plus qu'une simple divergence de caractères, il y avait une opposition de méthodes.

Lequel des deux faut-il condamner? Cette question est délicate, mais nous ne saurions l'éviter. Pour y répondre avec vérité, restons sur le terrain de l'histoire, non pas de l'histoire qui ne montre que ce qui lui plaît, mais de l'histoire qui raconte, bon gré mal gré, ce qui est.

Ce serait une profonde erreur de croire que saint Bernard n'ait trouvé qu'admiration chez ses contemporains. Saint Bernard, en effet, malgré sa sainteté éminente, a été aussi attaqué qu'il a attaqué lui-même.

Il est certain que son premier ouvrage, le *Traité sur les différents degrés de l'humilité et de l'orgueil*, « devint pour lui une occasion de peines et d'amertumes[1]. » On lit dans l'*Histoire de Cîteaux* « que la condamnation de ce traité ne fut pas seulement une critique de la part des érudits, mais que les docteurs eux-mêmes y trouvèrent à redire[2]. » Parmi ces docteurs on distinguait le savant Hugues de Saint-Victor, ce disciple de Guillaume de Champeaux si profondément pieux et si justement célèbre par son esprit élevé[3]. Le frère Jean, religieux de Saint-Étienne de Dijon, l'attaqua aussi, et très-vivement, s'il faut en croire la réponse de saint Bernard adressée à Herbert, l'abbé de Saint-Étienne[4]. Jean lui reprochait au fond de n'avoir que de la tendresse dans le cœur et de la superficialité dans l'esprit.

Il est certain que son second ouvrage, le traité *Sur les gloires de Marie*, « production d'un cœur aimant et tendre, ne put être goûté que des hommes de cœur, et que les savants qui se livraient exclusivement à l'étude de la dialectique l'accablèrent de censures[5]. »

Il est certain que son caractère, qui le disposait à commander partout, le rendait fort peu sympathique à celui d'Abélard, qui, au contraire, tendait à obéir le moins pos-

[1] *Histoire de saint Bernard et de son siècle*, par le R. P. Marie-Théodore Ratisbonne, t. I, p. 184; Paris, 1864, 5e édition.

[2] Vol. III, p. 182 et 183.

[3] Cf. S. Bernard. *Epist.* 77. In subscript. ad Homil. *super missus est.*

[4] Cf. S. Bernard. *Epist.* 253.

[5] *Histoire de saint Bernard*, par le R. P. Ratisbonne, t. I, p. 185.

sible ; et que, sous l'influence de cette antipathie naturelle, allumée par les erreurs philosophiques et théologiques d'Abélard, il se laissa emporter à des insultes plus qu'amères, non-seulement contre sa doctrine, mais encore contre sa personne, le traitant de reptile, de dragon, de satan. « Maître Pierre Abélard, écrivait-il au cardinal Yves, est un moine sans règle, un prélat sans charge ; il n'est attaché à aucun ordre et ne se conforme à aucune loi. Il ne se ressemble même pas à lui-même : Hérode à l'intérieur, Jean-Baptiste à l'extérieur ; c'est un être inexplicable, n'ayant rien du moine, si ce n'est le nom et l'habit[1]. » Et ailleurs : « Il faut lui fermer la bouche et lui casser les dents à coups de bâton, » etc., etc.

Il est certain que vis-à-vis de Pierre le Vénérable et des religieux de Cluny, il se montra, au commencement de la lutte, violent, âcre, et plein des invectives les plus acerbes, comme on peut le voir soit dans son *Apologie*, soit dans la lettre qu'il écrivit à son cousin Robert pour l'engager à quitter Cluny et à revenir à Cîteaux[2].

Il est certain enfin qu'il fit casser l'élection d'Henri de Cluny à l'évêché de Langres, malgré le vote du clergé et du peuple, malgré la ratification du métropolitain et l'approbation du roi, et qu'il fit élire à sa place son parent Geoffroy, prieur de Clairvaux[3].

Ces faits donnèrent à saint Bernard une physionomie qui fut appréciée fort diversement : c'est, du reste, le pro-

[1] S. Bernard. *Epist.* 193, ad Yvon. card.

[2] Voir l'*Histoire de l'abbaye de Cluny*, par M. P. Lorain ; Paris, 1845 ; pièces justificatives, note CC, p. 377-389 ; cf. p. 118.

[3] *Ibidem*, note EE, p. 404-417 : lettres de Bernard à Innocent II, aux évêques et cardinaux de la cour romaine, au roi Louis le Jeune ; réponse de Pierre le Vénérable à Bernard. Cf. p. 126.—*Pierre le Vénérable*, par M. Duparay ; Chalon-sur-Saône, 1862 ; 1re partie, ch. VII, p. 77-80.

pre des caractères passionnés de passionner à leur tour leurs juges, et de les jeter à l'extrême soit dans l'admiration soit dans le blâme. Chez les modernes, trois jugements, si je ne me trompe, se sont fait jour sur lui.

D'une part, se présente l'école de M. Henri Martin. Selon elle, « la vie chrétienne n'existait pas pour lui hors du célibat et de la retraite monastique ; il eût changé, s'il eût pu, la terre en un couvent universel... Il exerçait sur les âmes une attraction si terrible, il inspirait à ses auditeurs un tel dégoût des choses temporelles que ceux qui l'entendaient quittaient tout pour s'ensevelir dans les monastères... Un mélange de charme et de terreur indicible environnait cet homme nerveux et pâle, au regard profond, qui ne mangeait ni ne dormait ; qui, absorbé dans une perpétuelle extase, voyait sans voir, entendait sans entendre, goûtait sans savourer ; qui, dans son faible corps, semblait animé d'une force surnaturelle... C'est comme une voix de feu qui sort de sa bouche[1]. » Cette école va plus loin encore ; elle soutient d'une manière absolue ce que M. Duparay a dit à propos des goûts rigides de saint Bernard sur l'architecture et la peinture des églises : « Saint Bernard, sous quelque rapport, représente le côté malade de la société religieuse de son temps. Il avait soif de réformation, et, dans son ardent désir de voir l'Église purifiée, régénérée, il sacrifiait jusqu'aux plus anciennes et aux plus respectables traditions chrétiennes[2]. »

D'autre part, à l'extrémité opposée, se trouve l'école de dom Ceillier. Selon elle, saint Bernard échauffe le cœur sans jamais le brûler ; il a du miel pour tous et du fiel pour

[1] Henri Martin, *Histoire de France*, t. III, p. 414-415.

[2] M. Duparay, *ouvr. cité*, p. 52 ; 1re partie, ch. IV : *Lutte entre Cluny et Cîteaux ; l'Art monastique.*

personne ; il dit les vérités sans jamais offenser. C'est un modèle accompli de grâce et de suavité[1].

Entre ces deux opinions se tient cette école, à la fois timide et modérée, qui applaudit tout bas aux paroles que saint François de Sales avait le courage de proclamer hautement dans son *Introduction à la vie dévote* : « Saint Bernard, en ses commencements, étoit, dit-il, plein de rigueurs et d'âpreté envers ceux qui se rangeoient sous sa conduite, auxquels il annonçoit d'abord qu'il falloit quitter le corps et revenir à lui avec le seul esprit. Oyant leurs confessions, il détestoit avec une sévérité extraordinaire toutes sortes de défauts, pour petits qu'ils fussent, et sollicitoit tellement ces pauvres apprentis à la perfection, qu'à force de les y pousser il les en retiroit ; car ils perdoient cœur et haleine de se voir si instamment pressés en une montée si droite et si relevée. Voyez-vous, Philotée, c'étoit le zèle très-ardent d'une parfaite pureté qui provoquoit ce grand saint à cette sorte de méthode, et ce zèle étoit une grande vertu, mais vertu néanmoins qui ne laissoit pas d'être répréhensible[2]. »

Les contemporains de saint Bernard ne furent pas moins divisés à son sujet que les critiques modernes. Il trouva, dans les couvents surtout, des disciples fidèles qui tenaient à honneur de marcher sans restriction sur ses traces : tels étaient principalement Guillaume de Saint-Thierry, Guerry d'Igny, Roger de Trois-Fontaines, Humbert, Raynaud, Pierre de Toulouse, le B. Odon de Clairvaux, et Étienne de Vitry. Mais à côté des disciples se dressaient des antagonistes. Nous savons déjà qu'Hugues de Saint-Victor ne

[1] Cf. *Histoire générale des auteurs sacrés*, etc., t. XIV, ch. XXXVII, § 17, p. 497.
[2] IIIe partie, ch. II.

partageait pas en tout sa manière de voir, et que Jean de Dijon l'attaquait avec violence. A Cîteaux même, n'y avait-il pas des religieux qui résistaient à ses idées? Plusieurs d'entre eux ne s'étaient-ils pas affiliés à Cluny, accusant ceux de Cîteaux de se conduire en pharisiens plutôt qu'en vrais chrétiens et de traiter avec hauteur les religieux des autres monastères ? Le propre cousin de Bernard, Robert, n'avait-il quitté Cîteaux pour entrer à Cluny que parce qu'il avait été voué par sa mère à ce dernier monastère ? N'était-ce pas là le prétexte, et le motif véritable n'était-il pas dans l'opposition faite contre Bernard à Cîteaux même? Mais surtout, Pierre le Vénérable, cette âme si charmante, si pleine de charité, de bonté, de douceur, si en harmonie avec le ciel et si suave avec la terre, n'a-t-il pas cru devoir lui résister, et protester en faveur des principes, alors même que par esprit de conciliation il condescendait aux solutions proposées ou aux faits accomplis?

Si donc nous voulons ne rien exagérer dans cette question, il nous faut procéder par analyse : car l'analyse est le seul moyen d'arriver à la synthèse sérieuse et à la science véritable. Or, le propre de l'analyse c'est de distinguer. La physionomie de saint Bernard n'est vue d'une manière confuse que par ceux qui ne veulent la saisir dans sa totalité que d'un seul coup d'œil. L'être le plus minime a plusieurs faces, et la vue de l'une empêche la vue de l'autre, tant nous avons le regard concentré ! A plus forte raison une âme vaste comme celle de saint Bernard doit-elle être examinée sous des points de vue multiples.

Il y avait en saint Bernard l'homme, le cistercien et le saint. Ce sont là trois personnages très-distincts: car, grâce à Dieu, on peut être homme sans être cistercien, et, le diable aidant, on peut être cistercien sans être saint. Or,

en Bernard, le saint fut admirable, héroïque même: nul ne le niera. Mais l'homme et le cistercien le furent-ils également?

Comme homme, saint Bernard avait un caractère passionné. Quoique doué d'une intelligence supérieure, il avait au cœur sa plus grande force : c'est là surtout qu'il vivait et déployait, dans des ardeurs quelquefois sublimes, les magnificences de sa nature. De là, dans sa méthode de conduite, soit envers lui, soit envers les autres hommes, la prédominance du cœur sur la raison et de la piété affective sur la piété rationnelle[1]. Il est tout entier dans la définition qu'il a donnée de la conscience : « La conscience, a-t-il dit, est la science du *cœur*, mise dans notre âme pour en *régler* tous les mouvements. » Saint Bernard, en effet, règle tout par le cœur : « il fonde la science sur l'amour[2]; » d'après lui, « c'est celui qui aime le plus purement qui connaît le plus parfaitement[3]. » Dans l'enthousiasme auquel cette méthode conduit infailliblement toute âme qui n'est pas inerte, saint Bernard, sans attaquer l'ordre naturel, cependant l'oublie la plupart du temps. La grâce ne l'absorbe pas, car elle n'absorbe personne; mais il s'absorbe tellement lui-même dans la grâce, qu'au fond des régions où il habite il ne sait plus voir directement que les choses purement divines. Les droits de la raison, de la volonté, de la nature tout entière, ne lui apparaissent guère, en pratique, que comme des formes dissimulées de l'égoïsme, et il est heureux de les battre en brèche au nom des de-

[1] Saint Bernard, sans être l'ennemi de la science, cherche à développer dans l'homme la conscience de la vérité bien plus par l'expérience intime de cette vérité divinement révélée que par les investigations curieuses de la raison. » Alzog, *Hist. ecclés.*, § 256, t. II, p. 438.

[2] *Histoire de saint Bernard*, par le R. P. Ratisbonne, t II, p. 84.

[3] *Ibidem*, p. 85.

voirs. « Appeler le médecin, dit-il, prendre des remèdes, est chose indécente pour un religieux et contraire surtout à la pureté de notre ordre[1]. A qui mène une vie prudente et sobre, le sel et l'appétit suffisent pour assaisonnement[2].» De là cet homicide lent auquel il s'était voué pour la gloire de Dieu et que Guillaume de Champeaux s'efforça d'empêcher. De là aussi les invectives lancées par lui contre Abélard et contre tous ceux qui revendiquaient avec les mêmes accents les droits de la raison et de la liberté. De là enfin cette impatience d'agir, qui ne lui permettait pas toujours d'interroger les différents partis, de se renseigner avec exactitude, de voir parfaitement le côté positif et le côté défectueux des questions, d'admettre ou d'éliminer avec impartialité ce que la froide raison disait devoir être admis ou éliminé. Ce défaut était, du reste, singulièrement favorisé par les circonstances. Saint Bernard était accablé d'affaires ; rien de ce qui touchait gravement à l'Église, à la société et à son Ordre, ne lui était étranger. Comment dès lors aurait-il pu juger de tout par lui-même? Il fallait donc qu'il s'en rapportât souvent aux récits et aux appréciations des hommes qui lui fournissaient les détails, particulièrement de Guillaume de Saint-Thierry, cet ami qui lui écrivait sans cesse et venait même jusqu'à Clairvaux le voir et l'inspirer. Or, Guillaume de Saint-Thierry était-il impartial et infaillible?

Comme cistercien, saint Bernard fut-il irréprochable? Nous ne saurions l'affirmer, bien que nous ne partagions nullement l'opinion exagérée émise par M. Duparay à ce sujet[3].

[1] « Quærere medicos, accipere potionem, religioni indecens est et contrarium puritati maximeque ordinis nostri. » S. Bernardi *Epist.* 345.

[2] Cf. *Epist. ad Robert.*

[3] *Ouvr. cité*, 1re partie, ch. III, p. 29 ; « S'il faut respecter le saint, il faut

Comment trouver bon que saint Bernard traitât l'abbé de Cluny de loup vêtu d'une peau de brebis, de ravisseur, de séducteur, de prédicateur d'un nouvel Évangile, recommandant la gourmandise, condamnant l'abstinence, appelant sagesse les excès de toutes sortes [1] ? Comment approuver qu'il accuse d'adroit charlatanisme les cérémonies pompeuses de Cluny et qu'il leur suppose un but lucratif [2] ?

En outre, lui donner raison n'est-ce pas condamner Pierre le Vénérable, cet homme qui, au lieu de s'emporter contre Abélard, l'aima avec tendresse, le chargea souvent de faire des conférences à ses religieux, le compara, dans une lettre à Héloïse [3], à saint Germain et à saint Martin, disant qu'il égalait le premier en humilité et le second en pauvreté ; ajoutant que son âme ne méditait, que sa bouche ne proférait, que sa vie entière n'exprimait que des choses

se défier du cistercien, et je crains que, dans cette attaque contre Cluny, l'abbé de Clairvaux n'ait cédé, à son insu, plutôt au désir d'abaisser Cluny et de grandir son ordre qu'au désir de fortifier la discipline monastique; plutôt à des mobiles humains qu'à des mobiles religieux. En effet, pourquoi saint Bernard se plaignait-il que, lorsqu'il travaillait à ces sortes d'ouvrages, sa dévotion s'affaiblissait?... Pourquoi, au lieu d'attendre que la réforme du nouvel abbé ait porté ses fruits, choisit-il, pour lancer son factum, précisément le moment où cette réforme a divisé les clunistes et jeté la perturbation dans l'ordre tout entier ? Pourquoi enfin ces louanges outrées, ces protestations d'amitié, et ensuite ces attaques passionnées, ces violentes invectives ? » Voir les deux parties de son *Apologie :* dans la première partie, les clunistes sont les flambeaux de l'univers ; dans la seconde, ce sont des mondains et des prévaricateurs.

[1] Cf. S. Bernard. *Epist. ad Robert.*

[2] On dépense les richesses, dit-il, avec tant d'art qu'elles se multiplient. On les dissipe pour les augmenter, et la prodigalité amène l'abondance. A la vue de ces vanités somptueuses, mais admirables, les hommes s'enflamment à la libéralité plus qu'à la prière. Ainsi, les richesses épuisent les richesses, l'argent attire l'argent, car je ne sais pourquoi on donne plus volontiers là où l'on aperçoit déjà plus de splendeur. Les yeux sont éblouis de reliques couvertes d'or, et les bourses s'ouvrent. On expose les magnifiques représentations d'un saint, et plus elles éclatent en couleur, plus on croit à leur sainteté. Les populations courent embrasser les reliques et sont excitées à faire des dons. » Voir M. Duparay, *ouvr. cité*, p. 46-47.

[3] *Petr. Venerab.*, lib. IV, epist. 21.

divines, savantes et vraiment philosophiques ; puis, après sa mort, conduisant à Héloïse ses dépouilles mortelles, et proclamant sur son sépulcre l'estime profonde et la vive amitié qu'il avait eues pour lui ?

Mais ce n'était là qu'une divergence sur un fait ; et encore cette divergence ne devait-elle pas durer toujours, puisque saint Bernard et Abélard se réconcilièrent. Il en était une autre qui portait sur les principes mêmes de la vie monastique. Pendant que saint Bernard appliquait partout la rigidité, Pierre le Vénérable appliquait partout la douceur, appuyé sur cette parole d'un de ses prédécesseurs, saint Hugues de Cluny : « Si je dois être condamné, je préfère l'être par excès de miséricorde plutôt que par dureté et cruauté[1]. » Il est donc manifeste que l'on ne saurait innocenter saint Bernard dans le débat qui nous occupe, sans condamner Pierre le Vénérable.

Or, est-il facile de condamner Pierre le Vénérable, si l'on veut se maintenir dans une impartialité complète?

Vous nous reprochez, dit-il à saint Bernard et aux Cisterciens, de ne point prolonger assez le noviciat. Mais Jésus n'a-t-il pas dit à un jeune homme : Si vous voulez être parfait, allez, vendez ce que vous avez et donnez-le aux pauvres? Jésus a-t-il attendu que la vocation du jeune homme fût perdue ?

Vous nous reprochez de porter des fourrures. Mais la règle de saint Benoît n'a-t-elle pas prescrit d'habiller les frères selon les saisons et la qualité des lieux?

Vous nous reprochez nos habits, nos lits, notre nourriture. Mais tout cela n'est-il pas laissé par saint Benoît à la discrétion de l'abbé? En quoi donc violons-nous la règle?

Vous nous reprochez de recevoir les moines fugitifs,

[1] *Bibl. Cluny*, col. 518.

même après leur troisième fuite. Mais qui peut imposer des bornes à la miséricorde?

Vous nous reprochez de négliger le travail des mains. Mais l'oisiveté ne s'évite-t-elle pas aussi bien par la prière, la lecture et les saints exercices?

Vous nous reprochez de ne point nous prosterner devant les hôtes et de ne point leur laver les pieds. Mais si chaque fois qu'il arrive des hôtes, notre communauté s'assemblait pour faire ce que vous exigez, lui resterait-il le temps nécessaire pour suivre les autres points de la règle?

Vous nous reprochez que l'abbé de Cluny ne mange point avec les hôtes. Mais cette table séparée ne pourrait-elle pas devenir une occasion de luxe et de gourmandise, et n'est-il pas plus digne de la vie et de la surveillance monastiques que l'abbé mange avec les frères et comme les frères?

Ne savez-vous pas qu'il y a des règles qui ne changent jamais, et d'autres qui sont variables selon les temps et les lieux? Entre les préceptes immuables je compte l'amour du prochain, l'humilité, la chasteté, la véracité et plusieurs autres principes qui ne peuvent jamais fléchir. Mais à côté de ceux-là n'y a-t-il pas des règles variables? N'est-ce pas la charité et les nécessités du bien qui doivent l'emporter toujours? N'est-ce pas l'intérêt de l'Église qui a permis, contre les vieilles coutumes, aux enfants des évêques de devenir évêques eux-mêmes? Pourquoi saint Grégoire le Grand a-t-il permis d'abord aux prêtres anglais de conserver leurs femmes, si ce n'est par la crainte charitable de les faire chanceler dans leur foi nouvelle? La charité, la charité, voilà la grande loi de tous les changements humains, soit pour les ordres monastiques, soit pour tout

le reste. Et puisque Dieu a dit que la charité contenait la loi et les prophètes, pensez-vous que la règle de saint Benoît soit seule au-dessus de la charité [1]?

Et si des arguments intrinsèques de cette thèse nous passons aux témoignages d'approbation qui lui ont été donnés, que voyons-nous? Pierre surnommé le Vénérable, après avoir été appelé dès sa jeunesse « le docteur et le maître des vieillards [2]. »

En quittant Rome, après la condamnation de Ponce, il rapporte à Cluny, avec les insignes apostoliques, *cum apicibus apostolicis*, un bref du pape qui lui confie la réforme des monastères de Saint-Bertin, de Saint-Égidius et de Saint-Benoît sur le Pô (1126). — Mathieu, prieur de Saint-Martin des Champs, qui s'était distingué dans cette affaire, est nommé par le pape Honorius II, cardinal et évêque d'Albano (1127). Hugues, son frère, prélat instruit et éclairé, abbé du monastère cluniste de Reading, en Angleterre, est, vers la même époque, aux acclamations unanimes, appelé par le peuple et le clergé au siége archiépiscopal de Rouen. L'année suivante, un autre cluniste, Henri, frère d'Étienne de Boulogne, futur roi d'Angleterre, est élevé à l'évêché de Winchester, l'un des principaux siéges d'Angleterre. C'est aussi vers ce temps que le comte Amédée de Haute-Rive, ne trouvant pas au monastère cistercien de Bonneval, où il avait pris l'habit monastique, des ressources qui suffisent à l'instruction de son fils, s'enfuit de Bonneval et vient placer l'enfant sous la direction des maîtres de Cluny. Enfin vers la même époque, l'archevêque de Reims, Renaud, parvient à arracher des mains de la puissante famille des Plagiotri, l'autel de Tours-sur-Marne; les

[1] M. Lorain, *ouvr. cité*, ch. XIV, p. 119-121.
[2] *Ibidem*, p. 84.

Plagiotri consentent à restituer l'autel, mais à la condition que l'archevêque le cédera à la sainte église de Cluny, qui est, porte l'acte de concession, comme le phare et le flambeau de l'univers entier, *quæ est quasi magnum totius orbis luminare*[1].

Tels sont les témoignages du douzième siècle qui parlent en faveur de Pierre le Vénérable, et qui nous le montrent si digne de son surnom. Quant aux témoignages modernes, celui de dom Ceillier est d'autant plus précieux que nous avons constaté son admiration si absolue pour saint Bernard : il reconnaît en effet à Pierre le Vénérable « un naturel doux, un esprit élevé avec des talents propres à inspirer l'estime et la vénération, des pensées fines et délicates, des réflexions solides et judicieuses, du nerf dans ses ouvrages pour la défense de la religion[2]. » — Mais résumons-les tous dans cette belle page de M. Lorain :

« Saint Bernard, fondateur de monastères nouveaux, enfant lui-même d'un nouvel ordre plus austère, comme le sont nécessairement les institutions naissantes ; saint Bernard, d'une santé maladive, d'une grande exaltation nerveuse, homme de privations, de zèle ardent, de caractère absolu, n'était pas fait pour ressembler à Pierre le Vénérable, homme laborieux, actif, vertueux sans rudesse, abstinent sans vigueur, apportant à tout les tempéraments de son caractère, d'une humeur égale et clémente, d'une bienveillance universelle, d'une miséricorde sans mesure, prudent et sage mainteneur d'un vieil institut monastique, mais ne se départant jamais des règles d'une raison douce et judicieuse, n'aspirant point aux nouveautés périlleuses,

[1] *Ann. Benedict.*, t. VI, p. 125. — Cf. M. Duparay, *ouvr. cité*, p. 53.
[2] Dom Ceillier, *ouvr. cité*, t. XIV, ch. XXXIX, p. 525, n. 88.

et préférant à des faveurs inconnues les circonsopections de la tolérance.

« Pour Bernard, le parti décisif et absolu était toujours le parti à suivre : il l'emporta souvent par la passion même de ses entreprises et la chaleur de ses convictions brûlantes. Chez Pierre le Vénérable, l'habitude des ménagements, la bénignité des procédés, devaient le faire échouer dans les résolutions qui s'adressaient surtout aux passions véhémentes de l'époque.

« Dans les conciles, auprès des souverains pontifes et des rois, la parole de saint Bernard exigeait, obtenait impérieusement. Sa fougue éloquente entraînait les masses, bouleversait les esprits. Il avait les qualités et les défauts des âmes passionnées et fortes. Pierre le Vénérable attirait à lui par des qualités moins ardentes, par des vertus moins rigides, par des sollicitations moins impétueuses. On admirait Bernard, on vénérait Pierre. Dans ces mots sont leurs deux existences ; et le surnom que mérita l'abbé de Cluny le peint mieux qu'un parallèle[1]. »

III

Telle paraît être l'appréciation modérée et exacte des débats qui se sont livrés entre saint Bernard et ses adversaires sur la méthode mystique. Les esprits enthousiastes, qui veulent que l'objet de leur admiration soit toujours parfait, nous blâmeront peut-être : nous aurons du moins contre leur blâme l'honneur et la joie de n'avoir cherché que la vérité. Du reste, quand l'Église canonise un saint,

[1] M. Lorain, *ouvr. cité*, p. 127-128.

elle ne songe nullement à le proclamer sans reproches; elle déclare seulement qu'à côté de ses défauts plus ou moins effacés il y a eu des qualités plus ou moins extraordinaires qui lui ont mérité le ciel. De même donc qu'en parlant des défauts de saint Bernard nous n'attaquons nullement ses vertus; ainsi, en ne condamnant pas les personnages vénérables qui refusèrent d'entrer à son école, nous ne nous élevons nullement contre l'estime que l'Église fit de lui en le canonisant. Saint Bernard est trop grand pour avoir besoin d'être flatté; et celui qui confondrait dans son admiration ses défauts avec ses qualités, loin de l'honorer, l'abaisserait.

Sans aucun doute ces débats n'avaient pas à l'époque de Guillaume de Champeaux la précision que les événements leur ont donnée quelques années plus tard. Ce n'étaient alors que des nuages qui s'amoncelaient, nuages encore pacifique, s il est vrai, mais qui devaient bientôt faire éclater une tempête. Nous trouvons, dans la conduite de Guillaume envers saint Bernard, le fond parfaitement exact de l'appréciation que nous venons de formuler. Il avait appris à juger les hommes, soit lorsque ses fonctions d'archidiacre de Paris l'obligeaient à prendre connaissance de l'état religieux des couvents du diocèse, soit lorsqu'il voulut regarder de plus près dans le fond de la vie religieuse en la pratiquant lui-même à Saint-Victor. Aussi, quand il se trouva en face de saint Bernard, sut-il voir en lui tout ce que la nature y avait mis, les défauts comme les qualités. Et pendant qu'il se laissait séduire par les qualités, il restait inébranlable contre les défauts; pendant qu'il avait assez de tendresse pour unifier son âme à celle de Bernard, il avait assez de sagesse pour ne pas s'aveugler sur les élans de son jeune ami et assez de force pour leur résister. Son voyage à

Clairvaux, la séquestration qu'il imposa sans pitié à Bernard, son silence pendant la seconde maladie de celui-ci, nous en sont des preuves manifestes. D'autres événements nous confirment encore dans cette manière de voir.

Jamais Guillaume de Champeaux ne retira à saint Bernard l'affection qu'il lui avait donnée. Il allait à Clairvaux pour le voir et pour méditer, lui aussi, sous ces hêtres et ces chênes que Bernard appelait, avec une liberté trop oubliée, ses maîtres dans l'intelligence des saintes Écritures[1]. Bernard, à son tour, venait à Châlons, et Guillaume profitait de sa jeunesse et de sa sainteté pour le faire prêcher dans les églises de son diocèse. « Saint Bernard, est-il dit dans le manuscrit de Pierre Garnier, fréquentoit fort à Chaalons ; y ayant presché plusieurs jours de suitte, il toucha si vivement les cœurs qu'il emmena avec luy un nombre considérable de personnes, tant ecclésiastiques que séculiers, qui se firent religieux. » Guillaume de Champeaux, qui voulait à la fois se rapprocher de saint Bernard[2] et ne pas faire perdre à son diocèse les fidèles qui le quittaient pour embrasser la vie religieuse à Clairvaux, songea à établir pour eux un couvent entre Châlons et Clairvaux. Or, il y avait à Trois-Fontaines une maison à peu près délaissée, qui appartenait à des chanoines réguliers. Guillaume la leur demanda dès l'année 1116, et l'obtint. Aussitôt il fit construire à ses dépens tous les lieux réguliers qu'exigeaient les exercices religieux. Le comte Hugues fit une dotation en 1116, ainsi que Benoît, abbé de Saint-Pierre de Châlons, en 1117, Adon de St-Eugende entre 1121 et 1126 sous Ebale, Pierre le Vénérable en 1128, et les chanoines de Compiègne

[1] Guill. de Saint-Thierry, ch. IV, n. 23, p. 1087.
[2] Dom Ceillier, *ouvr. cité*, t. XIV, ch. XXXVII, p. 419, n. 5.

en 1130[1]. C'est ainsi que dès 1118, saint Bernard qui était alors rétabli dans sa santé et dans ses fonctions abbatiales, put envoyer à Trois-Fontaines les religieux demandés par son ami. Selon la coutume de l'ordre, il envoya douze frères, et leur donna pour abbé un de ses fidèles disciples, Roger Ier, celui-là même qu'il avait converti à Châlons pendant son premier voyage et qui était généralement estimé comme un homme de science et de haute piété[2].

Mais, si l'amitié de Guillaume était satisfaite, son zèle ne l'était pas. Après avoir fondé avec saint Bernard l'abbaye de Trois-Fontaines, il entreprit la fondation des Augustins de Châlons. Rassemblant tous les ermites dispersés dans les différents endroits de son diocèse, il en fit une communauté qu'il plaça au cimetière de Saint-Georges, dit anciennement de Sainte-Marthe. Cette communauté comptait trente-six membres; et, chose maintenant curieuse, il plaça à leur tête, non pas seulement pour les honorer, mais pour les gouverner, un archiprêtre du diocèse[3].

Toutefois Guillaume de Champeaux ne se laissa absorber, dans son œuvre de réforme, ni par Clairvaux ni par Trois-Fontaines. Placé entre Saint-Bernard et Roger, il sut par sa sagesse et sa fermeté rester indépendant dans son amitié et dans l'exercice de son épiscopat. De même que quelques années après on devait à Paris réformer l'abbaye de Sainte-

[1] Voir l'histoire manuscrite de dom J. François, liv. III, p. 229.

[2] Voir l'*Histoire de saint Bernard*, par le R. P. Ratisbonne, t. I, p. 179. — Telle fut l'origine de l'abbaye de Trois-Fontaines. Il est curieux de rapprocher de ces documents historiques l'opinion naïve de M. Rousselot sur ce sujet. Voici ses propres paroles : « Ecolâtre et archidiacre de Notre-Dame, Guillaume de Champeaux y professa avec un immense succès, jusqu'en 1108, époque à laquelle il se retira dans un monastère de Saint-Victor, où il prit l'habit monastique : DE LA VIENT que plusieurs l'ont regardé comme le fondateur de l'abbaye de Trois-Fontaines, de l'ordre de Cîteaux. » *Etudes sur la philosophie dans le moyen âge*, t. I, p. 251.

[3] Voir l'histoire manuscrite de Pierre Garnier.

Geneviève par l'abbaye de Saint-Victor, de même Guillaume de Champeaux pouvait mettre à la tête de sa nouvelle maison d'Augustins un ou plusieurs religieux de Trois-Fontaines. Il ne le fit pas.

D'autre part dans une lettre écrite à Ebale au sujet de la mort de l'abbé de Toussaint, à Châlons, saint Bernard lui-même nous apprend que Guillaume de Champeaux ne craignit pas de se rendre, pendant les rigueurs de l'hiver, deux fois à Cluny et une fois à Dijon, pour y chercher des religieux capables de gouverner les couvents de sa ville épiscopale. De Cluny il ramena le vénérable Raoul qu'il plaça en tête du couvent de Saint-Urbain, et de Dijon, Hugues, cet homme excellent qu'il établit prieur de l'abbaye de Saint-Pierre[1]. Ces voyages dont on ignore la date précise[2], se firent certainement sous le gouvernement de Ponce à Cluny, et peut-être sous celui de l'abbé Herbert à Dijon. Or, on sait quelles idées dominaient alors à Cluny et à Saint-Étienne de Dijon. A coup sûr ce n'étaient pas les idées de saint Bernard: car à Cluny, Ponce était encore plus opposé à saint Bernard que ne devait l'être Pierre le Vénérable, et à Dijon, Herbert devait permettre à l'un de ses religieux, le frère Jean, de lancer contre saint Bernard une lettre qui eut la réputation d'être violente. Il est donc évi-

[1] Certe duobus monasteriis, sancti videlicet Petri et sancti Urbani, pastorali aliquando similiter destitutis, bonæ memoriæ prædecessor vester dominus Willelmus, non longi itineris laborem, non hyemis reputans asperitatem, bis, nisi fallor, Cluniacum, semel Divionem per seipsum adiit; huicque virum bonum, dominum Hugonem qui post defunctus est, illinc virum venerabilem qui adhuc superest, dominum Radulphum, vix multis precibus impetratos, abducens, singulum singulo præposuit monasterio, tutum videlicet non arbitrans cuiquam monachorum domesticorum illam committere curam. » S. Bern. *Epist.* 58.

[2] Il est probable que ces voyages coïncident soit avec son départ pour Rome qui eut lieu à la fin de 1115, soit avec le voyage qu'il fit à Cîteaux à la fin de 1116 ou au commencement de 1117, à l'occasion de la première maladie de saint Bernard.

dent que, si Guillaume de Champeaux, lorsqu'il avait à sa pleine disposition les religieux de Clairvaux, n'en a pris aucun pour réformer et gouverner ses couvents, et que, s'il leur a préféré des religieux de Cluny et de Dijon, c'est qu'il ne partageait pas en tout la méthode mystique qui régnait à Clairvaux.

Du reste, rien n'est plus conforme à son caractère que cette conclusion. Tandis que saint Bernard, tout en vivant dans son intelligence, vivait par son cœur, Guillaume de Champeaux, au contraire, tout en vivant dans son cœur, vivait par son intelligence ; là c'était surtout l'ardeur, ici surtout la prudence ; là on se complaisait dans les élans enthousiastes, ici l'on s'en défiait pour ne se complaire que dans les mouvements réfléchis. Bernard accablait tout d'abord ses ennemis, quels qu'ils fussent, Abélard, Henri de Cluny ou Pierre le Vénérable ; Guillaume n'a pas laissé dans l'histoire une seule parole d'amertume contre Abélard, malgré les discussions qui se sont élevées entre eux. En un mot, si Bernard et Guillaume se chérissaient, ce n'était pas parce qu'ils se ressemblaient, mais parce qu'ils se complétaient. Quand l'amitié était en eux plus vive que la pensée, ils avaient beau être deux, à eux deux ils n'étaient qu'un ; mais lorsque la pensée reprenait le premier rang, d'un ils redevenaient deux.

CHAPITRE IV

RÔLE DE GUILLAUME DE CHAMPEAUX DANS LA QUERELLE DES INVESTITURES

L'investiture. — Sa définition et son histoire : Allemagne, Angleterre, Normandie, France. — Yves de Chartres.— Guillaume de Champeaux aux conciles de Troyes, de Beauvais, de Reims et de Châlons. — Diète de Tribur. — Députation de Guillaume de Champeaux à l'empereur Henri V par le pape Calixte II ; Conférences de Strasbourg. — Retour à Paris. — Nouvelle députation. — Ouverture du concile de Reims en 1119. — Entrevue de Mouson. — Fin du concile.

Au douzième siècle, l'Église et l'État n'étaient point séparés, mais unis profondément. Cette union fut, sinon la cause, du moins l'occasion de débats nombreux, dont la matière semblait appartenir simultanément à l'Église et à l'État, et dont la solution était revendiquée par l'une et par l'autre. Parmi tous ces débats le plus célèbre fut celui des *Investitures*.

Par investiture en général, on entendait la mise en possession d'un fief donné par un seigneur suzerain à son vassal. On sait que sous la féodalité les Églises, à cause des biens temporels qui en dépendaient, étaient, quant aux charges et aux droits politiques, assimilées aux autres fiefs. Ainsi, tous les possesseurs de grands fiefs ecclésiastiques que l'on appela depuis *bénéfices consistoriaux*,

étaient obligés de fournir à l'armée un contingent de leurs vassaux, sur la réquisition du chef de l'État ; et, comme les autres grands feudataires, ils avaient rang dans les assemblées générales du gouvernement.

Le chef de l'État avait droit, dit un historien, de donner l'investiture du fief ecclésiastique comme de tout autre ; et cet acte n'aurait rien eu que de légitime, si le prince n'avait eu en vue que la collation du temporel, et si, du reste, il n'eût pas gêné les élections établies par l'Église, comme le moyen le plus sûr de connaître les sujets dignes et capables de remplir les fonctions ecclésiastiques. Mais il en fut tout autrement. Dans les vues de l'Église, l'investiture du prince eût dû se réduire à une simple formalité confirmative de l'élection, comme elle l'était pour les autres fiefs qui se transmettaient par succession. Les princes voulaient, au contraire, nommer directement aux bénéfices ecclésiastiques, et même conférer, par leur investiture, la juridiction spirituelle à ceux qu'ils avaient choisis.

Toutefois ce n'est que peu à peu qu'on en était venu à des prétentions aussi criminelles.

Pour entendre le sujet de cette discussion, il faut savoir que, suivant l'ancienne coutume, l'élection des évêques se fondait généralement sur les suffrages du clergé, du peuple et des prélats provinciaux. Mais le cours des années et la conversion des nations barbares introduisirent des innovations importantes dans cette branche de la discipline ecclésiastique. La tenure des propriétés du clergé fut assimilée à celle des laïques; le souverain s'attribua le droit d'approuver l'élection du prélat, et le nouvel évêque ou abbé, comme le baron et le chevalier, fut obligé de jurer fidélité et de rendre hommage à son seigneur suzerain. Les prétentions de la

couronne s'étendirent graduellement. Comme il était de l'intérêt du prince que les fiefs spirituels ne tombassent pas entre les mains de ses ennemis, il s'empara du droit de nomination, et, en vertu de ce droit, il investit l'individu qu'il avait nommé par l'anneau et la crosse, insignes connus de la juridiction épiscopale et abbatiale. L'Église vit avec défiance ces empiétements successifs sur ses droits; dans les conciles généraux de Nicée, en 787, et de Constantinople, en 869, on condamna la nomination des évêques par les autorités laïques. En 1067, ces anciennes prohibitions furent renouvelées par Grégoire VII, et dix ans après, Victor III, dans un synode tenu à Bénévent, prononça la sentence d'excommunication contre le prince qui prétendrait exercer le droit d'investiture et le prélat qui consentirait à recevoir ses biens temporels à de telles conditions. Mais ce fut en vain que les foudres de l'Église furent lancées contre cet usage des souverains; ils refusèrent d'abandonner un privilége dont leurs prédécesseurs avaient joui, et les prélats, qui leur devaient leurs richesses et leur importance, le défendirent énergiquement[1].

Les empereurs d'Allemagne, s'appuyant sur les priviléges accordés autrefois à Charlemagne par la papauté, les convertissant en droits absolus et les étendant même au delà des justes bornes, s'imaginaient conférer la juridiction spirituelle, en investissant les bénéficiers par la crosse et l'anneau. Ils s'attribuaient aussi le droit de déléguer l'autorité spirituelle, et prétendaient en avoir le principe en eux-mêmes, en vertu de leur pouvoir politique. A leurs yeux, l'Église n'était qu'un grand fief relevant d'eux seuls, et les pasteurs de l'Église n'étaient que des fonctionnaires

[1] Lingard, *Histoire d'Angleterre*, t. II.

publics. C'était bien là détruire toute l'économie divine de l'Église, et faire de l'institution spirituelle de Jésus-Christ une institution purement politique, une branche de l'administration civile. C'est un fait incontestable que, dans le choix qu'ils faisaient des évêques, les princes d'alors avaient moins égard au mérite et à la vertu qu'à l'argent et aux intrigues. L'anneau et le bâton pastoral étaient par eux mis à l'enchère et adjugés au plus offrant. Les bénéfices étaient une marchandise; ceux qui les avaient achetés, au lieu de s'appliquer aux fonctions ecclésiastiques qui y étaient attachées, ne songeaient qu'à piller leurs vassaux et à taxer, au prix le plus élevé possible, toutes les cérémonies religieuses, afin de rentrer dans les fonds qu'ils avaient déboursés ou de leur faire produire de plus gros intérêts. Ces spéculations sacriléges, désignés sous le nom général de *simonie*, étaient comme une lèpre qui couvrait le corps entier de l'Église.

L'Angleterre et la Normandie n'étaient pas moins désolées que l'Allemagne. Qui ne sait comment le droit que réclamaient les souverains était exercé par Guillaume le Roux? Ce prince, afin de favoriser ses intérêts, refusa plusieurs fois de nommer aux bénéfices vacants et déshonora les dignités ecclésiastiques en les prostituant à qui en offrait davantage. Qui ne voit, s'écriait saint Anselme, que les investitures sont la source de la simonie et la ruine de la religion? Quand ils espèrent obtenir du prince la dignité épiscopale, les clercs méprisent leurs évêques et abandonnent l'Église. Les uns répandent beaucoup d'argent parmi les hommes du palais pour acheter leur recommandation; les autres s'imposent d'énormes dépenses pour vivre à la cour dix ans et plus, et souffrent avec patience le froid et le chaud, la pluie et les autres incommodités des

voyages. Ils souhaitent la mort de celui dont ils briguent la place, et sont jaloux de ceux qu'ils regardent comme leurs compétiteurs[1]. — En Normandie, l'indigence de Robert avait amené des changements dans la méthode ordinaire : il vendait la réversion des évêchés en faveur d'individus dans l'enfance, et accordait pour des sommes proportionnées plus d'un diocèse au même prélat. Les hommes probes désiraient vivement la suppression de cet abus, et le zèle des pontifes était excité par les conseils des membres les plus vertueux de l'épiscopat[2].

En France, on ne voit pas que les rois aient poussé si loin leurs prétentions, et la seule réforme qui semble y avoir été nécessaire sur ce point, fut de tenir à ce que l'élection canonique précédât l'investiture, et que la royauté gagnée par argent n'abusât pas de son autorité pour peser sur l'élection.

Parmi les évêques de France qui ont pris une part considérable à ce débat, il faut citer Yves de Chartres et Guillaume de Champeaux.

Guillaume de Champeaux, lorsqu'il n'était encore qu'archidiacre de Paris et écolâtre de Notre-Dame, avait été envoyé par Galon, son évêque, au nombreux concile que Pascal II tint à Troyes en 1107. La question des investitures était tendue alors plus que jamais, par suite des paroles amères qui avaient été échangées à l'évêché de Châlons entre le pape et les quatre députés de l'empereur Henri V. Ces députés étaient Brunon, archevêque de Trèves, l'évêque d'Halberstadt, celui de Munster, et Welf, duc de Bavière. Le pape ayant soutenu que l'investiture était un

[1] S. Anselm. *Serm. II.*

[2] Voir Lingard, *ouvr. cité*, t. II. — *Pouvoir du Pape au moyen âge*, par M. Gosselin; Paris, 1845, p. 684 et suiv.

attentat contre Dieu et la religion, et que l'Église serait esclave des princes si elle ne pouvait choisir un prélat sans les consulter, les députés s'indignèrent et se retirèrent en s'écriant : Ce n'est pas à Châlons que la querelle doit se vider, c'est à Rome, et par l'épée. Le concile, loin de se laisser intimider par de telles menaces, frappa de suspense plusieurs évêques d'Allemagne, rétablit la liberté des élections et confirma la condamnation des investitures[1].

Plus tard, Guillaume de Champeaux assista à trois nouveaux conciles : celui de Beauvais, tenu le 6 décembre 1114, celui de Reims, tenu le 28 mars 1115, et celui de Châlons, tenu le 12 juillet de la même année[2]. Dans ces trois conciles, les évêques et le légat Conon confirmèrent l'excommunication déjà lancée contre l'Empereur[3]. D'après les recherches d'un historien moderne, il assista aussi, comme député des Églises d'Allemagne, au commencement de 1119, à la diète que l'Empereur avait convoquée à Tribur, dans le but de calmer les évêques et les seigneurs soulevés contre lui par le légat Conon[4]. Ce choix que les Églises d'Allemagne avaient fait de sa personne pour éclairer l'Empereur, montre toute la réputation qu'il s'était acquise parmi elles.

[1] « Quiconque aura reçu l'investiture de quelque bénéfice que ce soit sera déposé avec son consécrateur. » Tel est le premier des cinq canons attribués au concile par Mansi ; v. *Suppl.*, t. II, col. 255. — *Encycl. théol.*, *Dict. des conciles;* Paris, 1847.

[2] Voir D. J. François, *Ms. cité*, l. III, p. 228. — *Gall. Christ.*, t. IX, p. 877. — A ce concile de Châlons il souscrivit d'abord à la lettre synodale du légat Conon en faveur du monastère du Mont Saint-Quentin, près de Péronne, contre celui de Saint-Vaast, touchant la terre de Boteneurt qu'ils se disputaient ; ensuite, à la satisfaction faite par Mathilde, dame de Cauniac, à l'Église de Paris, au sujet de l'advocatie de la terre de Viriac.

[3] Cf. Labbe, *Concil.*, t. X, p. 802. — Mansi. t. II, col. 307. — Dom Ceillier, *Hist. des auteurs sacrés*, etc., Paris, 1863, t. XIV, p. 192. — Fleury, *Hist.*, liv. LXVI, n. 29. — Receveur, *Hist.*, t. V, p. 305.

[4] Voir M. P. Lorain, *ouvr. cité*, p. 79-80. — Fleury, *Hist.* l. LXVII, n. 1.

Toutefois, ce n'était pas encore là le rôle spécial auquel il était destiné. Le pape Gélase venait de mourir à Cluny le 29 janvier de l'année 1119. L'abbé Ponce, alors tout-puissant, soit par suite de sa famille qui était l'une des plus opulentes de l'Auvergne et lui valait d'être le filleul de Pascal II, soit par suite de son titre d'abbé de Cluny, titre alors célèbre entre tous, et que Louis VII devait illustrer encore en déclarant l'abbaye de Cluny « le membre le plus noble de son royaume[1], » l'abbé Ponce contribua singulièrement à faire élire pape l'archevêque de Vienne, son ami et son protecteur, Calixte II[2]. Calixte II, qui voulait travailler à la réconciliation entre l'Église et l'État, et qui connaissait la réputation de sagesse, de modération et de sainteté que s'était acquise Guillaume de Champeaux, envoya ce dernier avec l'abbé Ponce à Strasbourg, pour négocier avec l'Empereur. L'Empereur commença par leur demander conseil sur le moyen de faire sérieusement la paix sans diminuer son autorité. Guillaume de Champeaux lui répondit : « Prince, si vous voulez avoir une paix véritable, il faut que vous renonciez absolument à l'investiture des évêchés et des abbayes ; et, pour vous assurer que votre autorité n'en souffrira aucun préjudice, sachez que, lorsque j'ai été élu évêque dans le royaume de France, je n'ai rien reçu de la main du roi, ni avant ni après mon ordination. Et cependant, en ce qui concerne les tributs, la milice et les autres droits qui appartiennent à l'État, je sers le roi aussi fidèlement que vous servent vos évêques, dont l'investiture vous a valu toutes ces dissensions, et même la sentence d'anathème. » Alors le roi, levant les mains,

[1] Voir *Hist. de l'abbaye de Cluny*, par M. P. Lorain ; p. 77.

[2] Voir *Pierre le Vénérable*, par M. Duparay, 1re partie, ch. II, p. 20. — Calixte II régna jusqu'au 13 décembre 1124.

s'écria : « Qu'on me serve ainsi ! Je n'en demande pas davantage. — Donc, reprit l'évêque, si vous voulez réellement renoncer aux investitures, restituer les biens de l'Église et de ceux qui ont travaillé pour elle, assurer à tous une paix franche et loyale, nous nous emploierons avec l'aide de Dieu à terminer ce différend. » L'Empereur, ayant pris conseil des siens, promit de le faire, s'il trouvait de la part du pape fidélité et justice, et si on lui rendait, à lui et aux siens, une vraie paix avec les terres qu'ils avaient perdues dans cette guerre. Guillaume en demanda quelque assurance, et l'Empereur fit serment par la foi chrétienne, entre les mains de l'évêque et de l'abbé, d'observer sans fraude ces articles. Après lui, l'évêque de Lausanne, le comte palatin et les autres qui l'accompagnaient, tant clercs que laïques, firent le même serment. Avec cette assurance, l'évêque de Châlons et l'abbé de Cluny retournèrent vers le pape. C'était le 6 octobre. Calixte était à Paris pour s'entendre avec le roi au sujet du concile qui allait s'ouvrir à Reims. « Plût à Dieu, dit-il aux négociateurs, que la chose fût déjà faite, et faite sans fraude[1] ! » Puis, ayant pris conseil des évêques et des cardinaux, il renvoya à l'Empereur les mêmes députés, et avec eux l'évêque cardinal d'Ostie et le cardinal Grégoire. Ils avaient ordre de faire rédiger par écrit les promesses de l'Empereur et de les signer de part et d'autre. Ils rencontrèrent l'Empereur entre Verdun et Metz, et lui dirent que le pape le recevrait volontiers aux conditions convenues. L'Empereur en témoigna de la joie et jura de nouveau entre les mains des quatre députés ce qu'il avait juré à Strasbourg, à savoir, que le vendredi 24 octobre, il exécuterait à Mouson, en présence du pape,

[1] Cf. *Patrol.*, t. CLXIII : *Hessonis commentariolus*. Hesson était un des clercs qui assistaient à toute cette négociation.

la convention que l'on avait rédigée par écrit[1]. Les conditions de l'accord ayant été ainsi réglées et le jour de la conférence arrêté, les députés vinrent à Reims où le pape s'était déjà rendu pour tenir le concile.

Il s'y trouva des évêques d'Italie, d'Allemagne, d'Espagne, de France, de Bretagne, d'Angleterre[2] et de toutes les provinces de l'Occident. On y compta quinze archevêques, plus de deux cents évêques et un pareil nombre d'abbés[3]. Adalbert, archevêque de Mayence, y vint avec sept évêques et une escorte de cinq cents chevaliers; et sa venue, dit un historien, fit si grand plaisir au pape, qu'il envoya au-devant de lui Hugues, comte de Troyes, avec d'autres troupes. On y vit aussi Louis le Gros accompagné d'un grand nombre de seigneurs français. La comtesse de Poitiers, Hildegarde, y parut également avec ses suivantes, pour se plaindre de ce que le comte Guillaume, son époux, l'avait abandonnée et avait pris à sa place Maubergeon, femme du vicomte de Châtellerault.

Quand le pape eut ouvert le concile, ce fut l'évêque d'Ostie qui exposa en latin à l'assemblée tout ce qui s'était passé, et Guillaume de Châlons qui donna les mêmes explications en français pour les laïques qui étaient présents[4]. Le 21 octobre, deuxième jour du concile, les évêques s'étant prononcés pour que le pape se rendît à l'entrevue que l'Empereur lui offrait à Mouson, Calixte partit et y arriva le 23. Le vendredi 24, l'évêque d'Ostie, le cardinal Jean, Guillaume de Champeaux, l'évêque de Viviers, et l'abbé de

[1] Voir la teneur de cette convention dans Labbe, t. X, p. 872.

[2] Le roi d'Angleterre, tout en permettant aux évêques et aux abbés de ses États d'aller à ce concile, leur avait défendu de consentir à aucune nouveauté contraire aux priviléges de son royaume.

[3] « Quadringentæ viginti quatuor virgæ. » *Ibid.*

[4] Cf. Baronius, ann. 1119. — Mansi, t. XXI. — Fleury, *Hist.*, liv. LXVII, n. 3 et 5.

Cluny se dirigèrent vers le camp de l'Empereur. Introduits en sa présence, ils commencèrent par lire les deux écrits qui devaient servir de base au traité. L'Empereur se récria, et commença à soutenir qu'il n'avait rien promis de tout cela. L'évêque de Châlons, animé du zèle de Dieu et armé du glaive de la parole, lui répondit avec vigueur : « Prince, si vous voulez désavouer cet écrit que nous tenons en mains, je suis prêt à jurer sur les reliques des saints ou sur l'Évangile que vous êtes tombé d'accord avec moi sur ces articles. » Comme le témoignage de plusieurs assistants venait à l'appui de ces paroles, le prince se vit contraint de reconnaître ce qu'il avait nié d'abord. Mais alors il se rejeta sur ses conseillers qui lui avaient arraché une chose contraire à l'honneur de sa couronne. — « Vous nous trouverez toujours francs, reprit l'évêque. Non, le pape n'en veut pas à l'honneur de votre couronne, comme vous l'insinuent des artisans de désordre. Il engage au contraire tout le monde à vous servir dans la limite du droit. Si vous regardez comme un préjudice de ne plus vendre les évêchés, sachez, au contraire, qu'il y a profit à abjurer ce qui offense Dieu. » Ce langage étant sans réplique, l'Empereur Henri commença à parler plus doucement et demanda à réfléchir jusqu'au lendemain matin, alléguant qu'il voulait en conférer avec ses barons. Sa conclusion fut qu'il voulait bien être absout, mais sans venir pieds-nus recevoir l'absolution. Le pape, en apprenant ces tergiversations, désespérait de la paix de l'Église et voulait partir sur-le-champ; mais afin d'éviter tout prétexte à l'Empereur, il déféra au conseil de sages amis en attendant encore, et lui renvoya, le samedi matin, l'évêque de Châlons et l'abbé de Cluny pour savoir ce qu'il avait déterminé. Aux paroles pacifiques de l'évêque de Châlons l'Empereur répondit en s'empor-

tant, disant qu'il lui fallait un plus long délai, qu'il voulait une diète générale, attendu qu'il ne pouvait pas renoncer aux investitures sans l'assentiment des princes de son empire. — « Ce sont toujours de nouvelles défaites, reprit l'évêque, pour éluder vos promesses : dès lors nous n'avons plus rien à faire avec vous. » Il rompit ainsi et vint rapporter ce dénoûment au pape, qui aussitôt quitta Mouson et revint à Reims terminer le concile[1]. C'était le dimanche, 26 octobre, au matin.

Le mercredi suivant, la séance du concile fut agitée et dura jusqu'à la nuit. Il s'agissait de décrets à formuler contre la simonie, les investitures, l'incontinence des clercs, les usurpations des biens ecclésiastiques et la transmission des bénéfices par droit d'héritage. C'est surtout le décret contre les investitures qui fut l'objet de vives discussions. Il était conçu en termes généraux qui comprenaient toutes les églises et tous les biens ecclésiastiques ; en sorte qu'il semblait enlever aux seigneurs laïques les droits de patronage, les dîmes et les fiefs ecclésiastiques qu'ils possédaient depuis longtemps. Leurs réclamations furent si unanimes et si opiniâtres, que le pape consentit à modifier les termes de ce canon, et à les restreindre à l'investiture des évêchés et des abbayes. Cet article ainsi modifié fut publié le lendemain avec les autres, aux applaudissements de tout le concile[2]. On renouvela aussi le décret souvent porté sur la *Trêve de Dieu*. Après un savant discours du B. Oldegaire, évêque de Barcelone, sur la dignité royale et sacerdotale, on apporta dans la salle de la séance quatre cent vingt-quatre cierges allumés qui furent distribués aux évêques et à tous

[1] *Hesson. Comment.*, loc. cit.

[2] « Nous défendons absolument de recevoir d'une main laïque l'investiture des *évêchés* et des *abbayes*. » Ap. Labb. et Cossart., t. X, p. 864.

les abbés portant la crosse. Tous ces prélats, au signal convenu, se levèrent avec leurs cierges à la main, et on lut les noms des personnes que le pape voulait excommunier solennellement, et les premiers noms qui furent prononcés furent ceux de l'empereur Henri et de l'anti-pape Bourdin. Après quoi, le pape donna sa bénédiction aux assistants et le concile fut terminé[1].

« Je n'ai pas pu, dit Orderic Vital en finissant son récit, raconter en détail tout ce qui s'y est passé. D'habiles philosophes y traitèrent avec subtilité un grand nombre de questions ecclésiastiques et fournirent à l'assemblée beaucoup de lumières. Girard d'Angoulême, Geoffroy de Chartres, Hatton de Viviers et Guillaume de Châlons-sur-Marne furent les principaux orateurs. Ils jetèrent un éclat à exciter l'envie des scolastiques les plus éloquents et des plus fervents amis de la philosophie[2]. »

C'est ainsi que Guillaume de Champeaux se montra digne de la haute estime que la France entière, l'Allemagne et le pape Calixte avaient de lui, qu'il défendit les droits de l'Église sans jamais empiéter sur ceux de l'État, et qu'il apporta dans l'œuvre si difficile de leur conciliation cette sagesse vigoureuse, dans laquelle l'intrépidité du caractère le dispute à la prudence de l'esprit, et qui, si elle ne donne pas toujours le succès aux efforts qu'elle dirige, du moins ne manque jamais de rendre digne de l'admiration des hommes celui qui sait lui rester fidèle, malgré toutes les voix qui sous le nom de la prudence conseillent la lâcheté.

[1] Voir *Encyclop. théolog.*, *Dictionn. des conciles*.— Fleury, *Hist.*, l. LXVII, n. 6 et 8 — Receveur, *Hist.*, t. V, p. 334-336.
[2] Order. Vital., *Hist.*, lib. XII.

CHAPITRE V

PETITS DÉTAILS ET GRANDS PRINCIPES

Guillaume de Champeaux à Rome. — Concile de Latran : quelques débats ; le pape Pascal II se justifie de nouveau du soupçon d'hérésie. — Retour de Guillaume de Champeaux à Châlons. — Travail de réformation. — Guillaume de Champeaux au concile de Beauvais. — Une canonisation en 1120. — Les priviléges et le droit commun. — Couvents et paroisses. — Bonté et générosité de Guillaume de Champeaux. — Sa mort à Châlons. — Sa sépulture à Clairvaux.

Guillaume de Champeaux n'était pas seulement préoccupé des grands intérêts de l'Église et de sa pacification avec l'État, il était encore plein de sollicitude pour tout ce qui touchait au bien de son diocèse et de sa province, et malgré les soins qu'il donnait à la philosophie et à la théologie, il savait aussi entrer dans les détails les plus minutieux qui relevaient de son administration. Nous ne tairons aucun de ceux que nous avons pu recueillir, soit dans les histoires connues, soit dans les manuscrits inédits, parce que, pour les yeux qui savent voir, tous contiennent sous la simplicité de leurs dehors des vérités précieuses.

Vers la fin de l'année 1115 il se rendit à Rome, probablement pour connaître la pensée de Pascal II, dans cette grande question des investitures qui occupait si vivement les esprits en France. Il assista au concile que le pape ouvrit

le 6 mars 1116, à l'église de Latran. Dans ce concile, qui est qualifié d'universel, il se produisit plusieurs incidents qui nous montrent quel était l'esprit d'alors. A la troisième séance, l'évêque de Lucques se plaignit de ce que les Pisans avaient usurpé des terres de son Église; l'évêque de Pise, à son tour, défendit ses diocésains; ce qui produisit une longue contestation. Alors un évêque se leva du milieu de l'assemblée et dit : notre S. P. le pape doit se souvenir pourquoi ce concile si nombreux a été réuni avec tant de périls par terre et par mer, et considérer qu'au lieu des affaires ecclésiastiques on y en traite de séculières. Il faut avant tout expédier le principal sujet qui nous assemble, afin que nous sachions quel est le sentiment du pape et ce que nous devons à notre retour enseigner dans nos églises.

Alors le pape, faisant allusion à cette concession des investitures qu'il avait faite à l'Empereur, et qui l'avait mis dans la nécessité de se justifier lui-même, devant les pères du précédent concile de Latran en 1112, du soupçon d'hérésie que plusieurs évêques faisaient peser sur lui, parla en ces termes : Après que le Seigneur eut fait de moi ce qu'il voulut et m'eut livré avec le peuple romain entre les mains du roi, je voyais commettre tous les jours des pillages, des incendies, des meurtres et des adultères. C'est pour délivrer de ces maux l'Église et le peuple de Dieu que j'ai fait ce que j'ai fait. Je l'ai fait comme homme, parce que je ne suis que poudre et cendre. J'avoue que j'ai failli ; mais je vous prie tous de demander à Dieu qu'il me le pardonne. Quant à ce maudit écrit qui a été fait dans le camp, je le condamne sous un anathème perpétuel, afin que la mémoire en soit à jamais odieuse et je vous prie d'agir de même. Aussitôt tous s'écrièrent : Ainsi soit-il.

Brunon, évêque de Segni, dit ensuite : Rendons grâce à

Dieu de ce que nous avons entendu le pape condamner de sa propre bouche ce privilége qu'il avait accordé et qui contient une hérésie. — Si ce privilége contient une hérésie, ajouta quelqu'un, celui qui l'a accordé est hérétique. — Qu'appelez-vous hérésie? s'écria avec chaleur Jean, évêque de Vulturne. — Oui, hérésie, répondit avec insistance l'évêque de Segni. — Apprenez, répliqua Jean, que l'hérésie suppose une volonté libre de la part de celui qui en est l'auteur, et que le privilége accordé par le pape n'est dû qu'à la force et à la contrainte. L'écrit qu'il a fait n'est donc pas une hérésie, il n'est que mauvais. — A quoi un autre ajouta: On ne doit pas même l'appeler mauvais, puisqu'il a été fait pour un bien, la délivrance du peuple de Dieu. — C'est le pape lui-même qui fit terminer la discussion. Il se déclara innocent de l'hérésie, car, dit-il, l'Église de Rome n'en avait jamais été entachée[1].

De retour à Châlons, Guillaume de Champeaux s'occupa activement de l'administration de son diocèse. Il travailla, comme nous l'avons vu, à la réforme de la vie religieuse, à l'instruction et à la sanctification de son clergé, et par là au développement de la vie chrétienne dans son peuple. En 1118, il donna l'autel de Courtizou à Odon, abbé de Saint-Remi de Reims, et fonda avec saint Bernard l'abbaye de Trois-Fontaines. En 1119, outre ses grands travaux dans les affaires de Strasbourg, de Mouson et du concile de Reims, il termina, sur la demande que depuis plusieurs années Yves de Chartres lui avait faite lui-même en le prenant pour arbitre, la pacification des chanoines de Saint-Jean de Chartres et des moines de Maymonstier[2].

[1] Ap. Labb., *Concil.*, t. X, p. 806. — *Dictionn. des conciles*, art. *Latran*. — Fleury, *Hist.*, l. LXVI, n. 5, 12 et 37.

[2] « Subscripsit concordiæ initæ inter canonicos sancti Joannis Carnotensis

En 1120, il assista au concile que le légat Conon, à son retour d'Allemagne, tint à Beauvais, du 18 jusqu'au 29 octobre. C'est dans les actes de ce concile que Lisiard, évêque de Soissons, le surnomma la Colonne des docteurs. On s'y occupa principalement de la canonisation de saint Arnoul. Ce saint, au moment où la gloire qu'il s'était acquise dans les armes, jointe à l'éclat de sa naissance, semblait lui promettre la plus brillante fortune, avait embrassé la vie religieuse, au monastère du Wuttembourg dans le diocèse de Tournai, et y avait vécu dans une ferveur extraordinaire. Chargé du gouvernement de son monastère, il l'avait dirigé vers la perfection plus encore par ses exemples que par ses instructions. Mais refusant d'autoriser la coutume qu'avaient la plupart des abbés d'aller à l'armée avec leurs vassaux, quand le roi le leur ordonnait, il avait quitté sa dignité et profité de l'humilité de sa retraite, pour s'abandonner à son amour de la pénitence. Peu après, devenu évêque de Soissons, il s'était montré le modèle des pasteurs, comme auparavant il s'était montré le modèle des religieux. Mais bientôt, succombant à la douleur que lui causait la vue des maux de l'Église, affligé surtout de sentir le zèle et le courage des autres évêques s'affaiblir de plus en plus, il était retourné dans sa retraite, où la mort l'avait frappé, étendu sur la cendre et couvert d'un cilice.

Des prodiges honorèrent son tombeau. Lisiard, évêque de Soissons, frappé de ce que publiait la renommée, alla constater les guérisons miraculeuses, en fit écrire le récit authentique, et demanda que les ossements du serviteur de Dieu fussent tirés du sein de la terre et exposés à la vénération du peuple chrétien. Mais Lambert, évêque du lieu,

et monachos Majoris monasterii. » Cf. Yvon. Carnot., *Epist.* 268. — Quelques auteurs donnent à cette pacification la date de 1117.

qui avait à ce sujet l'esprit flottant, n'osait prendre cette détermination sans l'approbation du légat et l'on profita du concile de Beauvais pour faire décider solennellement cette affaire. Il s'y trouvait douze évêques : celui de Châlons, Guillaume de Champeaux, Geoffroy de Chartres, Henri d'Orléans, Gilbert de Paris, Pierre de Beauvais, Enguerrand d'Amiens, Robert d'Arras, Jean de Thérouane, Lambert de Tournai, Bouchard de Cambrai, Barthélemy de Laon, Lisiard de Soissons. Les archevêques de Reims et de Tours y assistaient également; celui de Sens avait dû s'en abstenir pour cause de maladie. Arnoul, abbé du monastère de Wuttembourg, était aussi présent, et tenait entre ses mains le livre qui contenait le récit de la vie et des miracles du saint. L'évêque de Soissons le prit et le présenta ouvert aux évêques, en disant : Seigneurs, voilà le livre que j'ai fait écrire de sa vie; je rends témoignage de la vérité de ce qui y est raconté. Quant aux miracles, j'ai ici et ailleurs des témoins dignes de foi. Je vous prie d'examiner ce livre soigneusement, afin de savoir à quoi nous en tenir. Pour moi, je certifie que si les restes de ce saint évêque appartenaient à mon diocèse, il y a longtemps qu'ils ne seraient plus en terre.

Alors Guillaume de Champeaux prit le livre; et l'ayant parcouru, il dit à l'évêque de Tournai : Que demandez-vous de plus? Le témoignage de l'évêque de Soissons et de l'abbé de Wuttembourg ne vous suffit-il pas? L'évêque de Chartres insista à son tour dans un style qui nous révèle comment s'exerçait alors le droit de canonisation : En vérité, dit-il, je vous déclare que si le Seigneur avait fait un de ces miracles pour un de mes prédécesseurs, je ne consulterais ni pape, ni légat, ni archevêque. Quelques autres docteurs prirent aussi le livre, en parcoururent quelques

chapitres, et proclamèrent immédiatement que celui-là ne serait pas de Dieu qui s'opposerait à la vénération de ce saint. Guillaume de Champeaux insista de nouveau : Vraiment, s'écria-t-il, c'est une honte à nous de douter d'une chose si évidente. Alors l'évêque de Tournai le pria de plaider cette cause devant le légat et les archevêques de Reims et de Tours. Guillaume de Champeaux le fit avec éloquence et en peu de mots ; après quoi, le légat et les deux archevêques répondirent ensemble : Nous recevons votre jugement et nous confirmons votre décret. — Telle fut la manière curieuse dont fut canonisé saint Arnoul [1].

Guillaume de Champeaux aimait le droit commun, mais non les priviléges. Aussi profita-t-il de ce concile pour faire restreindre les priviléges des chanoines de Cheminon ; et c'est à ce prix qu'il leur rendit ses bonnes grâces [2]. Le pape Calixte confirma cette paix par une bulle adressée à l'abbé et aux frères de ce monastère [3]. Richard, évêque d'Albane, leur avait accordé des immunités trop excessives, et le pape y mit des bornes.

De retour à Châlons, il travailla à une nouvelle pacification. A Vertus, les chanoines réguliers de Saint-Martin, dits depuis de Notre-Dame, étaient en désaccord avec les bénédictins du monastère de Saint-Sauveur, à l'occasion du droit de dîme. Il les réconcilia les uns et les autres, en obligeant ceux-ci à payer aux chanoines de Saint-Martin un muid de vin pour les vignes et une quantité proportionnelle pour les terres labourables. Il permit aux habitants de Vertus et des environs de choisir leur sépulture chez les moines de Saint-Sauveur, à la condition toutefois que

[1] Cf. *Vita S. Arnulfi.* — Fleury, *Hist*, l. LXVII, n. 18.
[2] Voir *Hist. Ms.* de dom J. François, liv. III, p. 229.
[3] *Gallia Christ.*, t. X, p. 162.

les corps seraient portés auparavant à l'église de la paroisse, et qu'il y serait fait quelque aumône et donation[1]. C'est ainsi que les autres détails, en apparence insignifiants, de son administration, nous révèlent son bon sens, sa vertu modérée, sa sagesse pratique, et que nous le voyons partout se maintenir dans un juste milieu, en subordonnant ce qui n'est que secondaire à ce qui est essentiel : car, si d'une part il favorisait la vie religieuse, d'autre part il ne voulait pas qu'elle nuisît à la vie paroissiale.

La dernière charte que nous ayons de lui est datée de 1121 et confirmée par le légat Conon de Préneste, qui habitait alors à l'évêché de Châlons[2]. Guillaume de Champeaux y donne des preuves de son esprit d'ordre dans l'administration des biens de sa cathédrale, de sa générosité envers ses chanoines, surtout de sa bonté pour les pécheurs, et de sa charité pour les pauvres et les malades. — Ses prédécesseurs sur le siége de Châlons ne s'étaient pas fait scrupule de toucher au trésor de la cathédrale, d'en tirer les ornements et les vases sacrés, de les mettre

[1] Cf. *Hist. Ms.* de Pierre Garnier. — *Hist. Ms. de Vertus*, par M. Culoteaux. — Du reste, la charte de Guillaume de Champeaux nous a été conservée. On y lit entre autres choses : « ... De decimis inter ipsos sic definivimus, ut ex omnibus vineis quas monachi infra parochiam illam haberent, seu habituri sunt, ecclesiæ Sancti Martini singulis annis unum tantum modium vini persolvant, et de omni annonæ cujuscumque generis quam intra fines parochiæ monachi propriis laboribus sive mediationibus collegerunt, secundum justam consuetudinem canonicis decimam reddant... Et, licet noverimus omnes ecclesiæ Sancti Martini parochianos in tota eorum vita canonicis ex jure parochiali esse subjectos, pro conservando tamen inter monachos et canonicos fraternæ pacis vinculo, communi eorum voluntate de militibus et uxoribus eorum id observandum statuimus : Ut cum ad extrema pervenerint, liceat eis, ubi elegerint apud canonicos seu monachos sepulturæ locum accipere, hac videlicet ratione, ut prius convenientem ecclesiæ parochiali eleemosynam relinquant, et ante horam sepeliendi, ad ecclesiam beati Martini debito honore corpora deportentur, » etc. Voir Migne, *Patrol. curs.*, t. CLXIII, col. 1039-1045. — *Annales ecclésiastiques du diocèse de Châlons*, par Ch. Rapine, gardien des Récollets de Paris; Paris, 1636, p. 260.

[2] *Hist. Ms.* de dom J. François, liv. III, p. 230.

en gage, de les vendre et de les donner. Guillaume de Champeaux condamne cette liberté au nom des dommages qui en étaient résultés. — Il concède neuf autels à ses chanoines de Saint-Étienne, ne réservant pour lui que son droit épiscopal [1]. — Il statue qu'au décès de chaque chanoine, l'hôpital adjacent au cloître de la cathédrale, jouira, en faveur des pauvres, de toute la prébende du chanoine défunt, depuis sa mort jusqu'à celui de son aniversaire inclusivement [2]. — Il statue également que tout criminel qui se réfugiera entre les murs dudit hôpital, y sera libre comme dans une église et devra n'y être inquiété par personne [3].

Cependant Guillaume de Champeaux, usé par sa pensée et par son zèle, était sur le point de s'éteindre. La plupart des historiens placent sa mort vers la fin de janvier de cette même année [4], avant la tenue de ce concile de Soissons où

[1] « Necessitatibus filiorum nostrorum canonicorum Beati Stephani volentes aliquod de nostræ largitionis munere solatium exhibere, altaria quædam de Maceriis, de S. Verano, de S. Maria minori, de Mansionibus et de Loiseïo, de Colreïo, etc..., salvo in omnibus jure episcopali, concessimus. » *Charte de* 1121, tirée de la layette des autels, aux Archives de Châlons.

[2] « Statuimus... ut quoties aliquis canonicorum mortis inevitabilis necessitate seu cujuslibet alterius mutationis eventu a fraterna societate decesserit, a die egressionis ejus usque ad anniversariæ diei terminum revolutum, hospitalis domus adjacens claustro, prebendæ illius redditus in pauperum usus ex integro recipiat. » *Ibidem.*

[3] « ... Ad quam sane domum hospitalem quicumque cujuslibet criminis reus seu vinctus fugerit in ea sicut in ecclesia liber a nemine impediatur. » *Ibidem.*

[4] Les uns, d'après les manuscrits de l'église de Châlons et le nécrologe du couvent de Molesmes, fixent cette mort au 15 des calendes de février, c'est-à-dire au 18 janvier. Les autres, d'après le nécrologe de Saint-Victor de Paris, la fixent au 8 des calendes de février, c'est-à-dire au 25 janvier. Cf. *Gall. Christ.*, t. IX, col. 878. — La première opinion est suivie par l'auteur du cérémonial de Châlons, le P. Rapine (*ouvr. cité*, p. 265), Siméon de Durham, Robert de Hoveden (*Annalium*, part. 1ª, ad ann. 1121), M. Hugonin, etc.; la seconde, par Pierre Garnier et quelques autres. — Quelques historiens la placent au même mois, mais en 1122. Cette opinion ne les en-

Abélard fut condamné à cause de son enseignement sur la Trinité, à l'instigation de deux professeurs de Reims, Albéric et Lotulfe. L'incertitude qui plane sur la date de sa mort, plane plus encore sur le lieu et les détails dans lesquels elle se produisit. Tous, il est vrai, assurent qu'il fut enseveli à Clairvaux dans une chapelle qu'il avait fait lui-même élever à ses frais[1]. Mais les uns racontent qu'il mourut à Châlons, et fut de là transporté à sa chapelle de Clairvaux[2] : les autres, qu'il mourut à Clairvaux même[3]. Ceux-là prétendent qu'il abdiqua l'épiscopat deux ans avant sa mort et se retira à l'abbaye de Clairvaux[4], voire même

traîne nullement à admettre que Guillaume de Champeaux soit mort après le concile de Soissons : car on ignore si ce concile s'est tenu en 1121 ou 1122. Voir l'*Art de vérifier les dates ; Dictionn. des conciles*, art. *Soissons.* — Dom J. François essaye de concilier les uns et les autres (*ouvr. ms. cité*, p. 230). De même qu'en certains endroits l'annnée commençait le jour de Noël et qu'on a pu mettre en 1156 et en 1157 la mort de Pierre le Vénérable, qui eut lieu le jour de Noël (voir Duparay, *ouvr. cité*, p. 123); de même, en d'autres endroits, l'année commençait à Pâques : en sorte que, selon lui, Guillaume de Champeaux serait mort en 1122 selon notre manière de compter, et en 1121 selon la chronologie du moyen âge. — Quant à l'opinion de M. Barbat, qui place cette mort le 17 juillet 1122, nous ignorons complétement sur quel fondement elle repose.

[1] « Sepultus est apud Claram Vallem in sacello quod suis ipse expensis extruxerat. » *Gall. Christ.*, loc. cit.

[2] « Ce bon évêque, dès son vivant, avait fait bâtir une belle chapelle à Clairvaux, où il choisit sa sépulture. Il mourut l'an 1121, le huitième des calendes de février. On conduisit son corps en cette abbaye, où il fut inhumé. » Ms. de Pierre Garnier.

[3] Une troisième opinion, dont nous ne pouvons expliquer la possibilité que par une confusion de noms, prétend qu'il est mort à Cîteaux. C'est l'opinion de M. Ubaghs, *Du Problème ontologique des universaux*, p. 26.

[4] Telle est l'opinion de l'abbé Rupert, de Tuy, dans son *Traité de la vie apostolique* (cf. apud Marten., t. IX, p. 1025); d'Hélyot, dans son *Histoire des ordres monastiques*, t. II, p. 153. — Cette opinion est évidemment une erreur : car Ebale, le successeur de Guillaume de Champeaux, n'a été élu qu'en 1121; or, il est manifeste qu'on n'eût pas laissé vacante l'église de Châlons de 1119 à 1121. — Il est probable que plusieurs partisans de cette opinion ont confondu Guillaume de Champeaux avec Guillaume de Saint-Thierry, de Reims. Celui-ci était aussi un ami de saint Bernard, comme Guillaume de Champeaux; il fit un traité sur l'Eucharistie, puis se retira,

de Cîteaux, selon M. Rousselot [1]: ceux-ci, qu'il se contenta, huit jours avant sa mort, de revêtir l'habit monastique[2]. Toutes ces opinions diverses ont évidemment quelque chose de fondé; et s'il nous était permis de les modifier entre elles par un sage éclectisme, nous inclinerions à croire que Guillaume de Champeaux, cet homme qui à Paris avait tout quitté pour embrasser la vie religieuse et qui probablement ne voulait pas mourir sans donner un dernier signe d'amitié à ses frères de Saint-Victor, s'était fait revêtir de son ancien habit monastique, aussitôt qu'il avait senti la mort s'approcher de lui d'une manière définitive. Puis, ne voulant pas se montrer cruel envers cette autre abbaye, où si souvent il avait visité saint Bernard, où il avait connu avec lui les joies de cette extase qu'on appelle l'amitié, et où, du reste, son cœur s'était attaché jusqu'à s'y construire un tombeau, il avait résolu de s'y faire transporter après sa mort, alors qu'il était devenu inutile à son peuple de Châlons, ce peuple qu'il avait tant aimé et dont il n'avait accepté d'être l'évêque et le chef que pour mieux être son serviteur.

simple religieux, à l'abbaye de Signi, fille de Clairvaux, fondée en 1134 dans le diocèse de Reims, et y mourut en 1150.

[1] M. Rousselot, *ouvr. cité*, t. I, p. 252.

[2] « Vulgaris opinio est eum in extremis monasticum habitum suscepisse; quod Manricus incertum putat. » *Gall. Christ.*, loc. cit.—Robert de Hoveden, *Annal.*, 1re part., ad ann. 1121. — Cf. Manric., *Annal. Cisterc.*, p. 102-103.

CHAPITRE VI

SYNTHÈSE SUR LE TRIPLE CARACTÈRE DE CETTE ÉPOQUE. ACTIVITÉ, LIBERTÉ, GRANDEUR.

I. Activité et enthousiasme. — Témoignage de M. Henri Martin. — On cherche. — Double mouvement des écoles et des croisades. — II. Liberté de la pensée. — Une erreur de M. Guizot. — Comment alors on condamnait les doctrines et les hommes. — Discours de Geoffroy au concile de Soissons. — Liberté de l'enseignement. — L'écolâtre et les écoles libres. — Déréglements des étudiants de Paris. — Une lutte dans une auberge. — Organisation de l'Université. — Avantages et inconvénients. — III. Liberté gouvernementale dans la société civile et dans l'Eglise. — Deux objections. — Réponse à M. Guizot. — Le grand nombre et l'esprit des conciles. — Impossibilité de la centralisation. — Saint Hugues de Cluny et les Chapitres généraux. — Les papes en France. — Le caractère épiscopal. — L'unité par l'union et l'unité par l'absorption. — IV. Noble fierté des âmes. — Saint Hugues de Cluny entre Henri IV et Grégoire VII. — Jean de Salisbury et le pape Adrien IV. — Roscelin, Abélard, Odon de Cambrai et Hildebert du Mans. — Yves de Chartres et Geoffroy de Vendôme. — Saint Bernard et le pape Eugène III. — Pierre le Vénérable. — Guillaume de Champeaux.

I

Avant de terminer cette étude, recueillons-nous et cherchons à faire, sur l'époque que nous venons d'analyser, la synthèse des caractères principaux qui ont dû nous frapper. Cette époque, qui appartenait plus au douzième siècle qu'au onzième, commence cependant vers 1050, sous Lanfranc et saint Anselme, et s'achève vers l'an 1150, entre la mort d'Abélard et celle de saint Bernard. Elle

mérite de compter, sinon parmi les époques d'une grande fécondité, du moins parmi les époques vraiment vivantes. A la prendre dans son ensemble, on peut dire que rien n'y a sa fleur, mais que tout y a sa tige. Ce n'est pas le travail en plein soleil, c'est le travail encore latent, mais actif. Cette époque est, si je puis parler de la sorte, comme le mois de mars du moyen âge. Elle eut, si l'on veut, dit M. Ch. de Rémusat, quelques-uns des caractères d'une renaissance; mais, en fait d'instruction, elle fut plus avide que riche, et il faut lui tenir plus de compte de ses efforts que de ses succès[1].

Toutefois, les preuves qu'Ampère réunit en faveur de cette époque[2], et que confirment les bénédictins de Saint-Maur dans leur *Histoire littéraire de la France*, ainsi que l'abbé Lebeuf dans son *Recueil*[3], indiquent un mouvement des esprits très-remarquable. Ce n'est plus la ligne horizontale, c'est la ligne ascendante. L'an mil est définitivement passé ; on se lance dans la vie comme si l'on entrait sans peur dans une immortalité inattendue. Cet élan se continue, et en se continuant s'augmente. Tout à l'heure, en témoignage de sa foi et de son espérance, on bâtissait des maisons et des temples, maintenant on cherche à construire, avec sa pensée, l'édifice de la science. Comme l'a observé avec justesse M. Henri Martin, « une immense curiosité agitait l'esprit humain, qui sortait rajeuni et vigoureux des limbes de la barbarie ; la jeunesse affluait dans les écoles, en proie à une fermentation ardente ; ce n'étaient

[1] M. Ch. de Rémusat, *Saint Anselme de Cantorbéry*, 2e part., c. II, p. 456.

[2] J. J. Ampère, *Histoire littéraire de la France avant le douzième siècle*, t. III, ch. XVII, p. 344, 345 et suiv.

[3] L'abbé Lebeuf, *Recueil de divers écrits pour servir d'éclaircissements à l'histoire de France*, 1738. — Cf. *Histoire de la ville et du diocèse de Paris.*

que disputes sur l'essence des choses, sur la substance et les phénomènes; et déjà se formaient ces deux grandes sectes philosophiques qui prirent plus tard le nom de réalistes et de nominaux et qui ont rempli tout le moyen âge de leurs querelles[1]...

C'était vraiment une belle et poétique époque, avec ses contrastes d'ombre et de lumière, d'intelligence et de barbarie : ce siècle avait, dans une certaine mesure, le caractère qui marque les grands siècles, l'universalité. L'esprit humain s'élançait dans toutes les directions avec une merveilleuse ardeur; tandis que le génie politique renaissait dans l'étroite enceinte des communes, que la philosophie interrogeait les secrets de la nature divine et humaine, que la poésie forte et naïve à la fois comme la société dont elle émanait, originale sans individualité, faisait entendre des chants qui semblaient la voix de tout un peuple, l'architecture, cet art qui est la plus haute expression de la vie des sociétés, s'élevait par degrés à cette incomparable beauté qu'elle atteignit dans le cours du siècle suivant. Le progrès, commencé après l'an mil, s'était développé incessamment et avait enfanté ces édifices graves et nobles qu'on nomme improprement byzantins, puisque la coupole byzantine n'y figure jamais, et qui frappent encore çà et là nos regards dans quelques vieilles villes de France, et surtout en Normandie, en Auvergne et dans les provinces du Midi. Les proportions des monuments s'agrandissaient; les chapitaux chassaient leurs figures grimaçantes, leurs monstres fantastiques, pour s'épanouir en gracieux feuillages; les vitraux flamboyaient aux fenêtres; les cintres, jadis nus et lourds, se couronnaient d'oves, de dentelures, de riches festons ; les voûtes soulevaient leurs arcs plus sveltes comme

[1] M. H. Martin, *Histoire de France*, 1838, t. III, p. 402.

pour s'éloigner de la terre ; l'art chrétien était un travail d'une immense création ; il cherchait une forme nouvelle dans laquelle il pût révéler sa pensée tout entière et verser toute son âme. Il y touchait : il avait symbolisé le dogme fondamental du christianisme par la figure de la croix donnée aux édifices religieux ; il le compléta en élevant sur cette base l'ogive[1], symbole de l'aspiration vers le ciel, vers l'infini. On a dit de l'élégant chapiteau corinthien qu'il était le chef-d'œuvre de l'esprit humain, chose vraie au point de vue de l'art grec ; on pourrait en dire autant de l'ogive au point de vue de l'art chrétien. Architectes, maçons, peintres, sculpteurs, tailleurs de bois et de pierre, artisans et artistes (l'art, dans son héroïque simplicité, ne se séparait pas des métiers vulgaires qui relèvent de lui), tous étaient organisés en congrégations qui comptaient parmi leurs affiliés des clercs et des laïques de tout rang, s'entouraient de rites symboliques, de cérémonies bizarres, d'insignes mystérieux, et marchaient d'un bout à l'autre de la chrétienté, partout où les appelait la gloire de Dieu, dernière fin de l'art. La plupart de ces hommes simples et sublimes ne travaillaient ni pour la fortune, ni même pour la renommée ; ils mettaient tout en commun ; le génie commandait ; le talent, le courage et la patience obéissaient ; l'œuvre était à tous, l'honneur à Dieu seul[2]. »

Le caractère dominant de cette époque, c'est donc l'activité, mais l'activité sous forme d'investigation. On cherche dans les arts, on cherche dans les sciences, on cherche en politique, on cherche même en mystique. Partout où il y a

[1] Ogive vient du latin *oculus*, ou de l'allemand *aug*, qui tous deux signifient *œil ;* les deux courbes allongées qui forment l'ogive en se réunissant représentent la forme de l'œil humain ; les fenêtres ogivales sont les yeux des églises, yeux brillants et mélancoliques ouverts sur l'autre monde.

[2] M. Henri Martin, *ouvr. cité*, t. III, p. 420-422.

vie, il y a interrogation et travail. Nul siècle n'est moins satisfait que celui-ci : il a soif du vrai, du beau et du bien; pour trouver cette eau après laquelle il soupire de toute sa force, il creuse dans tous les terrains et frappe à tous les rochers. La passion de la lumière le tourmente avant même son réveil, et suscite partout des maîtres et des étudiants. De là cette multiplication des écoles et cette vie extraordinaire qui les anime. Les monastères ne suffisent plus : à côté d'eux des écoles rivales se fondent. Étudier est une gloire autant qu'un besoin; et souvent les maîtres eux-mêmes, après avoir enseigné avec succès, aiment mieux redevenir simples étudiants que de rester en stagnation dans leur titre. Sous Guillaume de Champeaux et sous Abélard, Paris est un véritable champ de bataille intellectuel; on y arrive de toutes les parties de l'Europe, même de la Suède et de la Pologne[1]; de Notre-Dame à Sainte-Geneviève, et du quartier de Saint-Julien le Pauvre à Saint-Victor, le bruit qui domine tous les autres, c'est celui des chefs d'école et de leurs disciples, discutant avec vivacité, quelquefois même avec emportement, les grandes questions philosophiques et théologiques du jour. Ici, c'est le principe de la matière première que l'on poursuit; là, c'est le problème des genres et des espèces que l'on discute; plus loin, on se préoccupe de la nature des idées, on soulève la question des universaux; ailleurs on s'agite sur la nature et l'origine de l'âme, on fait effort pour expliquer le péché originel, on veut pénétrer jusqu'aux mystères de la Trinité et de la grâce; puis, c'est la nature qu'on cherche à équilibrer avec l'élément surnaturel, la raison avec la foi, la liberté de l'homme avec la puissance de Dieu. En un mot, rien n'ef-

[1] Voir Hurter, *Vie d'Innocent III*, liv. I.

fraye, ni les mystères les plus obscurs, ni les doctrines les plus abstraites.

Les femmes elles-mêmes partagent cette activité passionnée. C'est la femme de Manegold qui, aidée de ses filles, ouvre à Paris une école de philosophie pour les personnes de son sexe. C'est la fille de Guillaume le Conquérant, Adèle, à qui Hildebert du Mans et Yves de Chartres envoient des lettres latines et des pièces de vers, et pour qui un moine de Fleury, Hugues, rédige en latin une histoire ecclésiastique. C'est Béatrix de Bourgogne qui fait elle-même son épitaphe en huit vers latins; Ermengarde, duchesse de Lorraine, à qui l'évêque de Rennes, Marbode, adresse un de ses poëmes[1]. Mais la femme qui surpasse alors toutes les autres par l'éclat de son esprit, et attire sur elle les regards de la France entière, c'est Héloïse. A Paris, elle se livre aux études les plus abstraites. Plus tard, lorsqu'elle sera abbesse du Paraclet, elle y enseignera la théologie, le grec et l'hébreu; et Pierre le Vénérable pourra, sans la flatter, lui écrire la lettre suivante :

« Ce n'est pas d'aujourd'hui que je commence, ô ma chère sœur, à aimer dans le Seigneur celle à laquelle j'ai voué depuis longtemps, je m'en souviens, une véritable affection. Je n'avais pas encore passé les années de l'adolescence, je n'étais pas un jeune homme, que déjà était arrivée jusqu'à moi, non pas encore la renommée de votre vie religieuse, mais celle de vos honnêtes et louables études. On rapportait alors qu'une femme, liée de tous les liens du monde, se livrait, chose rare, aux occupations littéraires et à toutes les recherches de la science séculière; que ni les voluptés, ni les distractions, ni les délices du siècle ne

[1] Voir *les Écoles épiscopales et monastiques de l'Occident*, par M. L. Maitre, 3e partie, ch. VI, p. 259.

la pouvaient détourner du noble projet de s'instruire dans tous les arts[1]. »

La même ardeur existait pour les choses de l'ordre surnaturel. Plus que jamais on éprouvait le besoin de manifester sa foi par un culte d'un extérieur attrayant et par des actes d'une signification énergique. Plus que jamais on recherchait avec avidité les reliques des saints[2]. Plus que jamais, par suite des commutations de pénitences, on s'adonnait à l'exercice expiatoire des pèlerinages. La robe de bure, serrée aux reins par une ceinture de cuir, à laquelle, plus tard, était suspendu le rosaire ; sur le dos, le bissac renfermant la provision frugale ; sur la tête, un chapeau à larges bords, relevé par-devant ; tel était le costume général des pèlerins. Quelques-uns se servaient d'un bourdon creux en guise de flûte, pour en jouer pendant la route, afin de se distraire, avec les airs du pays, des ennuis du chemin et des regrets de l'absence, ou simplement comme moyen de se faire donner un morceau de pain. Les uns se rendaient à Rome, d'autres à Saint-Jacques de Compostelle, d'autres en Palestine. Quelle joie de voir les tombeaux des saints apôtres, les ermitages des anciens Pères du désert, les vallées pleines encore des chants des prophètes, surtout ce sable foulé par les pieds sacrés de Jésus-Christ[3] ! Peu à peu on s'indigne que tous ces trésors et ces souvenirs soient la possession des infidèles. Urbain II et Pierre Damien se lèvent. Le concile de Clermont, et avec lui toute la France, s'écrie : Dieu le veut ! Chacun s'apprête à combattre, et, s'il le faut, à mourir pour cette cause sacrée : le vilain s'arrache avec empresse-

[1] *Petr. Venerab.*, lib. IV, epist. XXI.
[2] Voir Cantù, *Histoire universelle*, t. X, p. 2-5.
[3] *Ibidem*, p. 6-17.

ment aux rudes travaux de la glèbe, le seigneur quitte son château, le moine sa cellule ; les femmes vendent leurs bijoux pour subvenir aux dépenses de leurs maris et de leurs frères ; des bourgs entiers, des provinces prennent la croix et marchent sur l'Orient Les difficultés et les revers, au lieu d'abattre le courage, l'excitent. Après Urbain II c'est Eugène III, et après Pierre Damien, saint Bernard, en attendant qu'une troisième croisade s'organise sous Clément III et Célestin III.

II

L'activité, s'exerçant dans la raison et dans la foi et produisant ces deux grands mouvements passionnés, presque fébriles, qui ont donné naissance, l'un à la multiplication des écoles et à la fondation des universités, l'autre aux croisades, constitue le caractère fondamental de cette époque. Mais à côté de lui un deuxième nous apparaît, la liberté, comme pour nous démontrer, par des faits irrécusables, cette vérité qui a tant d'ennemis, à savoir, que rien de grand ne se fait sans la liberté.

Et d'abord, la liberté de la pensée et de l'enseignement est, à cette époque, en France surtout, une réalité de chaque jour. Sans doute elle est combattue ; mais qui ne l'est pas, pour peu qu'il en soit digne? C'est un fait universel que tout être est combattu en raison directe de sa valeur, depuis Dieu, qui compte le plus d'ennemis parce qu'il est l'être le plus parfait, jusqu'au grain de poussière, qui en compte le moins parce qu'il est l'être le plus imparfait. Toujours est-il qu'au onzième et au douzième siècle la

liberté de la pensée et de l'enseignement a été victorieuse.

Je me suis déjà expliqué sur la différence profonde que les esprits exacts ont toujours mise entre la liberté et la licence de la pensée. Je ne parle ici que de la première.

M. Guizot a prétendu que dès la fin du dixième siècle, à plus forte raison, selon lui, au onzième et au douzième, ce qui caractérise la société chrétienne, c'est « l'abdication de la liberté de l'intelligence humaine[1]. » Qu'il nous soit permis d'être étonné d'un tel jugement de la part d'un aussi éminent historien. Certes, M. Cousin qui, lui aussi, connaissait cette époque, était loin de partager cette opinion : « Les systèmes les plus divers, disait-il, sont dans la scolastique avec une apparence de hardiesse extrême; vous seriez tout étonnés, si vous saviez avec quelle liberté apparente on a raisonné dans le moyen âge[2]. » Sans doute, l'admiration de M. Cousin n'est pas sans réserve, mais elle est sans suspicion, et à bon droit. En effet, lorsqu'il s'est agi de donner des explications, soit sur les choses purement humaines, soit même sur les mystères les plus obscurs et les plus graves de la religion surnaturelle, sur le péché originel et sur la grâce, n'avons-nous pas vu Guillaume de Champeaux et le B. Odon de Cambrai se laisser aller aux conceptions les plus originales et les plus hardies? Lorsqu'un philosophe ou un théologien attaque les articles de la foi, les évêques, qui de droit divin sont les défenseurs de ces articles, condamnent ce philosophe ou ce théologien, quel qu'il soit : c'est ce qu'ils ont fait contre un chanoine, Roscelin, contre un moine, Abélard, contre un évêque, Gilbert de la Porée. Mais encore leur condamnation, loin

[1] M. Guizot, *Histoire de la civilisation en France*, t. II, leç. xxxe, p. 411; Paris, 1859.

[2] Cousin, *Introduct. à l'histoire de la philosophie*, leç. iie; Paris, 1841.

d'être aveugle et brutale, est-elle pleine de respect pour l'intelligence et la conscience du condamné. Plutôt que de se décharger du soin de lire et d'étudier les ouvrages hostiles, et de l'abandonner sans partage et sans contrôle sérieux à des hommes que Dieu n'a point destinés à une si grave mission ou que la nature et l'éducation peuvent avoir faits incapables de la remplir, ils se réunissent eux-mêmes, eux, les évêques de la province à laquelle appartient le philosophe suspect, ceux-là mêmes qui connaissent l'atmosphère dans laquelle il a vécu, la signification exacte des mots dont il a fait usage, et le milieu intellectuel et social à travers lequel il a pu voir les objets dont il parle et jugé les sujets qu'il traite. Plutôt que de formuler leur sentence d'après de simples bruits qui peuvent venir de sources ignorantes ou haineuses, d'après des manuscrits inexacts, ou même d'après une lecture douteuse, insuffisante pour donner avec justesse l'idée précise que l'adversaire a eue dans l'esprit, ils le font comparaître personnellement dans leur assemblée, ils l'interrogent, ils le somment de répondre aux accusations dirigées contre sa doctrine, ils le laissent se défendre avec toute la puissance de son esprit, faire valoir ses arguments avec toutes les ressources dont il est capable ; et s'il succombe dans l'arène, ses juges et ses vainqueurs, au lieu de l'exciter par la rudesse à une rébellion opiniâtre, versent dans ses blessures le baume mélangé de la lumière et de la charité ; ils lui montrent la pierre contre laquelle il s'est heurté, ils le relèvent en la lui faisant toucher du doigt. S'il avoue son erreur, ils lui ouvrent leurs bras en condamnant sa doctrine; mais ce n'est que lorsqu'il la maintient, qu'ils le condamnent lui-même.

Rien n'est intéressant comme de suivre la marche, tantôt

ascendante, tantôt descendante, de ce libéralisme sérieux et modéré qui a vivifié les grands esprits et particulièrement les évêques du douzième siècle. Les juges le respiraient en face de leurs accusés et les accusés en face de leurs juges. Tout était grand de part et d'autre, parce que de part et d'autre il y avait du respect. Qui ne connaît le récit des conciles de Soissons en 1121, de Sens en 1140, dans lesquels le système d'Abélard fut condamné, ainsi que des conciles de Paris en 1147, et de Reims en 1148, dans lesquels on condamna Gilbert de la Porée ? Il est vrai qu'à Soissons on jugea à propos de ne pas entrer en dispuste avec Abélard et qu'il ne comparut dans la séance du concile que pour brûler son manuscrit, mais l'histoire a conservé le discours qu'y tint l'évêque de Chartres, Geoffroy, en réponse aux quelques ennemis d'Abélard qui voulaient le faire condamner sans discussion publique :

« Seigneurs qui êtes ici présents, dit-il, vous connaissez tous la science de cet homme. Quel qu'il soit personnellement, il faut bien convenir qu'il a un génie peu ordinaire; que ses disciples sont nombreux ; que, si vous le frappez par préjugé, votre sentence, quand elle serait juste en elle-même, trouvera beaucoup de contradicteurs; et qu'Abélard ne manquera pas de défenseurs, surtout lorsque nous-mêmes ne voyons rien de répréhensible dans le livre qui nous est soumis. Prenez garde d'accroître encore sa réputation en agissant contre lui d'une manière violente, et de faire attribuer notre jugement plutôt à la jalousie qu'à la justice. Si vous voulez suivre à son égard les lois canoniques, qu'on apporte ici son livre, qu'on indique l'opinion condamnable et qu'il ait la liberté de se défendre, afin qu'il puisse être convaincu et réduit au silence, s'il est coupable. Je vous dirai ce que disait Nicodème, dans le conseil des juifs,

touchant Jésus-Christ : « Notre loi permet-elle de juger un homme sans l'entendre et sans que l'on connaisse sa cause[1]? »

Du reste, cette liberté de la pensée se conçoit naturellement à cette époque. Au treizième siècle les sciences commencent à se fixer ; mais au douzième elles sont encore en voie de formation. Au treizième, saint Thomas jette la théologie dans un extrême, en attendant que Duns Scot, par une réaction inévitable, la jette dans l'extrême opposé : mais au douzième on est encore entre ces deux extrêmes, on tâtonne dans le vague, comme ces voyageurs qui veulent se mettre en marche avant le lever de l'aurore et qui s'avancent vers leur but par tous les chemins qui s'offrent à eux. Grâce à cette indécision des choses naturelles, les esprits se dirigent vers elles en tout sens, et, pendant que la foi est une et identique dans tous les vrais chrétiens, les explications scientifiques de la foi sont multiples et diverses.

De là tous ces systèmes et toutes ces méthodes qui se disputent l'exactitude soit en philosophie, soit en théologie, soit en mystique. De là encore ces élans spontanés, tantôt à droite, tantôt à gauche ; cette simplicité de pensée, cette naïveté d'expression, cette facilité à contredire ce qu'on croit n'être pas vrai, ce besoin de rompre une lance avec tout ce qui fait obstacle, cette habitude de vouloir confondre son inférieur ou son égal et de demander raison à son supérieur, en un mot cette liberté pleine de respect et ce respect plein de liberté.

Mais de la sage liberté des idées découle logiquement la sage liberté de l'enseignement. Aussi y a-t-il eu à Paris non-seulement des pensées libres, mais des écoles libres. Dès le dixième siècle, nous y voyons l'école de Remi d'Auxerre :

[1] Cf. Otto Frising., *de Gest. Fried.*, lib. I, c. XLVII ; Abel. *Hist. calamit.*

au onzième, celles d'Anselme de Laon, de Manegold, de sa femme et de ses filles. Pendant que Guillaume de Champeaux enseigne à Notre-Dame, un de ses disciples, Goswin, fonde une école libre sur la montagne Sainte-Geneviève[1]; un autre, le plus illustre de tous, Abélard lui-même, enseigne d'abord à Paris, de là à Melun, puis à Corbeil, revient ensuite à Paris, donne des leçons sur la montagne Sainte-Geneviève, paraît à Notre-Dame, retourne ailleurs, y revient de nouveau comme chanoine jusqu'à l'époque de son mariage, puis enseigne comme moine de Saint-Denis au prieuré de Deuil, de là probablement à Saint-Médard de Soissons où les religieux, immédiatement après la condamnation du concile de 1121, lui témoignent la joie la plus vive de le posséder, enfin au Paraclet, où ses disciples accourent en si grand nombre qu'il trouvent à peine de quoi se loger et se nourrir. Il est vrai que cette multiplicité de mouvements dans la vie d'Abélard fut provoquée par les poursuites de ses adversaires. Néanmoins, lorsqu'il quitta Paris pour aller à Melun, était-ce parce que Guillaume de Champeaux avait, comme écolâtre, le droit de fermer son école? ou bien était-ce parce que la cour y résidait alors? ou encore, parce qu'il voulait attaquer Guillaume jusque dans son pays natal? Cette question est difficile: car s'il est manifeste que dans les écoles épiscopales et monastiques il fallait, pour enseigner, être agréé par le délégué soit de l'évêque, soit de l'abbé, c'est-à-dire l'écolâtre, est-il certain qu'il en était de même pour enseigner dans celles qui n'étaient ni épiscopales ni monastiques? Vers la fin du douzième siècle, il semble qu'on puisse l'affirmer de diverses provinces: à Sens, en 1169, l'archevêque Guillaume défend d'enseigner

[1] *Vit. S. Gosw.*, lib. I, c. XVIII.

dans quelque école que ce soit sans la permission du préchantre[1]; en 1179, un autre Guillaume, archevêque de Reims, conférant au chapitre de Sainte-Pharaïlde la direciton des écoles de Gand, dit: « Nous défendons à qui que ce soit de tenir école à Gand ou dans les environs sans votre permission[2]. » Mais ce ne sont là que des exceptions. Le concile de Latran de 1179 semble même protester contre elles : « Nous ordonnons, y est-il dit, que tout homme capable et lettré qui voudra fonder une école pour les lettres n'ait à subir ni entraves ni exactions[3]. »

La lettre d'Alexandre III à l'abbé de Saint-Pierre des Monts et à l'écolâtre de Châlons-sur-Marne est encore plus expresse: « Nous voulons qu'aucune exaction n'empêche un homme probe et instruit d'ouvrir une école dans la ville, ou dans les faubourgs, ou dans un lieu quelconque; car on ne doit pas vendre ce qu'on tient de la munificence du ciel, mais le dispenser à tous gratuitement[4]. » Toujours est-il qu'à Paris on voit, à cette époque, des écoles se fonder en dehors de Notre-Dame et des abbayes, sans qu'il soit fait mention d'aucune permission obtenue[5]. C'est au

[1] « Concedimus in perpetuum et confirmamus, videlicet ut nulli liceat, nisi assensu et licentia precentoris, scolas cujuscumque modi sint regere. » Quantin, *Cartul. de l'Yonne*, vol. II, p. 211.

[2] « Inhibentes ne quis sine assensu tuo et licentia in toto Gandensi vel oppidi suburbio scolas regere presumat. » Mireus Aubertus, *Op. diplomatica*, t. II, p. 974.

[3] « Mandamus quatenus... ut quicumque viri idonei et litterati voluerint regere studia litterarum sine molestia et exactione scolas regere permittantur. » *Conc. Lateran.* ap. Pithou, *Corp. jur. can.*, t. II, p. 234.

[4] « Præcipias ne aliquem probum et litteratum virum regere scolas in civitate vel suburbiis, ubi voluerit, aliqua ratione prohibeant. Non enim venale debet exponi quod munere gratiæ cœlestis acquiritur, sed gratis debet omnibus exhiberi. » Labb., *Concil.*, t. X, p. 1278.

[5] Nous regrettons que M. L. Maitre n'ait accompagné d'aucune preuve l'assertion générale suivante: « Lorsqu'au onzième siècle l'Église fut obligée par les circonstances de créer des officiers chargés de conférer l'investiture du professorat, cette surveillance ne fut jamais une entrave que pour les héré-

contraire l'élève qui doit demander au maître l'autorisation d'assister à son cours ; il le paye même, à moins que celui-ci, pour s'attirer une clientèle, n'enseigne tout d'abord gratuitement. Ce n'est que plus tard en 1200, que commence, avec le diplôme de Philippe Auguste[1], l'organisation définitive de l'université de Paris. Jusque-là les écoles vivent plus ou moins séparées les unes des autres. On les voit gouvernées d'abord par des usages, puis par des règlements, mais pas encore par des lois formelles. Les étudiants ont accepté des priviléges, sans se douter que les priviléges, loin de donner jamais la domination, la font, au contraire, subir tôt ou tard.

Du reste, des lois devenaient nécessaires pour maintenir l'ordre dans ce monde agité, où le vrai et le faux, le bien et le mal, se disputaient les esprits et les cœurs. Sous l'action délétère de ce scepticisme et de ce faux mysticisme qui avaient envahi la plupart des écoles à la fin du douzième siècle, la vie morale des étudiants avait perdu sa vigueur et sa pureté. Déjà Hugues de Saint-Victor, en traitant de la sobriété, dit : « Cette vertu n'est pas celle des étudiants de nos jours. Loin de la pratiquer, toute leur ambition est de paraître plus riches qu'ils ne sont. On ne se vante plus maintenant de la science que l'on a puisée dans les écoles, mais de la dépense qu'on y a faite. Ce qu'il y a de pis, c'est que les maîtres donnent l'exemple sur ce point. En vérité je voudrais dire d'eux quelque bien, mais ma

tiques. Pourvu qu'un maître fût honnête et instruit, il était sûr d'obtenir l'autorisation d'ouvrir une école. » *Ouvr. cité*, 2e partie, ch. I, p. 176.

[1] Cf. Litteræ Philippi Augusti regis quibus pœnas edicit in præpositum Parisiensem de quo scholares conquesti erant, et vetat ne scholares in custodiam trahantur multaque afficiantur nisi per judices ecclesiasticos; statuit denique ut concessa scholaribus privilegia præpositus quilibet se in perpetuum bona fide servaturum jurejurando confirmet. Actum apud Bestisiacum, ann. 1200.

conscience ne me le permet pas. » Plus tard Jacques de Vitri, curé d'Argenteuil, nous raconte en détail la corruption qui régnait parmi les étudiants de Paris[1], et son récit est suffisamment confirmé par la bulle, dans laquelle Innocent III accorde à l'abbé de Saint-Victor la faculté d'absoudre les étudiants de l'excommunication portée contre ceux qui frappaient les clercs.

C'est une de ces querelles, commencée dans une auberge par un étudiant allemand et continuée par ses camarades contre les bourgeois qui s'étaient rangés du côté du maître de la maison, qui donna lieu au diplôme de Philippe Auguste. Les bourgeois de Paris, est-il raconté, furent soutenus par Thomas, prévôt de la ville, qui se mit à leur tête et attaqua les écoliers à main armée. La lutte fut sanglante. Henri, archidiacre de Liége, fut tué avec quelques-uns de ses amis. Les professeurs portèrent plainte au roi et lui demandèrent justice. Philippe Auguste fit arrêter le prévôt et punit sévèrement ses principaux complices. Il ordonna ensuite que tous les habitants de Paris feraient serment de dénoncer à la justice royale ceux qu'ils verraient maltraiter un écolier ; et, comme tous les étudiants étaient clercs, il ôta aux tribunaux séculiers la connaissance de leurs causes, même en matière criminelle. Les juges laïques pouvaient seulement, en certains cas, les faire arrêter pour les livrer aux tribunaux ecclésiastiques. Quant au chef général ou recteur des écoles, le roi déclara qu'en aucun cas il ne pourrait être ni arrêté ni jugé par les tribunaux séculiers. Et de peur que cette ordonnance ne tombât en oubli, Philippe Auguste voulut que chaque prévôt de Paris, dans les premiers jours qui suivraient son entrée en fonctions,

[1] *Hist. occid.*, c. VII ; Rigord.

en jurât l'observation dans l'assemblée de toutes les écoles convoquées à cet effet.

L'institution d'un syndic de l'Université suivit de près le privilége de Philippe Auguste, et remonte probablement à l'an 1203, époque à laquelle les écoles eurent des luttes à soutenir contre le chancelier de l'Église de Paris. Le chancelier exerçait alors certains droits sur les écoles : c'était lui, par exemple, qui donnait la licence ou permission d'enseigner, dans toute l'étendue du diocèse de Paris. Mais il avait d'autres prétentions : il exigeait de l'argent pour la concession de la licence, quoique les canons du précédent concile de Latran l'eussent défendu ; il voulait astreindre les maîtres à lui jurer obéissance et soumission. Lorsqu'il avait lancé une excommunication contre les professeurs ou les étudiants, il imposait des amendes satisfactoires qui tournaient à son profit ; enfin il cherchait à donner le monopole des leçons de théologie et de droit canonique à l'école épiscopale et aux écoles monastiques dont il avait l'intendance. Ce fut Jean de Candel, chancelier en 1208, qui mit en avant ces prétentions. Les écoles eurent recours à Innocent III, qui chargea l'évêque et le doyen de Troyes de juger ce différend. Ils dressèrent des articles de pacification conformes aux usages, et les firent ratifier par l'évêque de Paris, Pierre de Nemours, et par le chancelier Jean de Candel lui-même. En 1215, Innocent III envoya en France le cardinal Robert de Courçon avec mission spéciale de faire tous les règlements jugés nécessaires pour la police et le maintien des libertés des écoles de Paris. Robert de Courçon avait été chancelier de l'Église de Paris et professeur dans une des écoles ; il s'était lié avec Innocent III, lorsqu'ils étudiaient à Paris l'un et l'autre, et, appelé à Rome, il y avait été créé cardinal. Personne donc ne pouvait,

mieux que lui, réglementer les écoles, d'autant plus qu'il était instruit et ami des études. Or, parmi les dispositions qu'il fit adopter dans un concile provincial, voici les plus importantes : Personne n'enseignera les arts à Paris avant d'avoir atteint l'âge de vingt et un ans et de les avoir étudiés pendant six ans. Celui qui voudra enseigner sera examiné conformément aux règlements établis par le seigneur Pierre, évêque de Paris. Quant à la théologie, personne ne l'enseignera qu'à l'âge de trente-cinq ans et après l'avoir étudiée au moins huit ans[1]. Etc., etc.

C'est ainsi qu'eut lieu peu à peu l'organisation des écoles et la fondation de l'Université, grâce à ce mouvement, toujours de plus en plus unificateur, qui a eu ses avantages et ses inconvénients. D'une part, il a facilité le maintien de l'ordre, et, par le système des examens et des autorisations préalables, il a placé les étudiants dans la nécessité de sortir de l'ignorance et de s'élever à un certain niveau scientifique et littéraire. Mais, d'autre part, s'il a perfectionné l'ordre extérieur, a-t-il sérieusement contribué à empêcher le désordre intérieur des esprits? S'il a élevé le niveau d'en bas, n'a-t-il pas abaissé le niveau d'en haut? S'il a vulgarisé la lumière, l'a-t-il rendue plus intense? Toutes ces mesures préalables qui ont été des moyens de progrès pour les esprits vulgaires, n'ont-elles par été quelquefois des obstacles pour les intelligences supérieures? La lumière qui jaillit du jeu de ce grand mécanisme ne semble-t-elle pas quelquefois une lumière plus artificielle que naturelle et plus spécieuse que solide? Il en a été de l'Université comme de l'État. Lorsque l'État, sous prétexte de

[1] Voir Du Boulay, *Hist. universit. Paris.*, t. III. — Fleury, *Histoire ecclésiast.*, l. LXXV, n. 26; l. LXXVII, n. 39; l. LXXVIII, n. 39. — Cantù, *Histoire univers.*, t. X, p. 465-470. — Etc.

rendre de plus en plus grande la sûreté générale, a augmenté d'une manière excessive les mesures préventives, restrictives de la liberté individuelle, il n'a fait qu'affaiblir la nation et s'affaiblir lui-même : la nation, en rendant son initiative pratiquement impossible, et en empêchant ses élans légitimes au lieu de modérer ses élans coupables : lui-même, en voulant se charger d'un fardeau pour lequel il n'était pas fait et qui l'a châtié en l'écrasant. De même, l'autorité enseignante a magnifiquement servi la science, tant qu'elle a laissé aux esprits un jeu libre et fécond ; mais lorsque, sous prétexte de prémunir davantage la société contre l'erreur, elle a amoindri la liberté de la pensée et enfermé l'intelligence dans un cercle toujours de plus en plus rétréci, alors elle a blessé la vérité en blessant la liberté, parce qu'elle ne s'est plus souvenue de ce grand principe, tiré de l'essence même des choses, à savoir : si la lumière intellectuelle vient de l'intérieur même de l'âme, comme de sa source, et n'est qu'excitée par les agents extérieurs, il est manifeste que la véritable vie intellectuelle et la véritable science viennent du travail libre et personnel des esprits ; par conséquent, que l'autorité enseignante, pour aider au progrès de la vérité, doit aider au progrès de la liberté, et que son rôle, si elle ne veut pas devenir une tyrannie, c'est-à-dire une machine qui se brise d'elle-même quand Dieu et les hommes lui en laissent le temps, c'est d'aplanir par le travail le chemin à la liberté de l'esprit, afin que celle-ci ne se heurte nulle part et soit toujours debout.

III

Le douzième siècle mérite donc d'être étudié sérieusement, parce que, comme le nôtre, c'est un siècle de formation, et que les siècles de formation s'éclairent les uns par les autres. Après avoir constaté en lui une activité considérable, soit dans le domaine de la raison, soit dans celui de la foi, nous avons vu dans quelle mesure il a connu et pratiqué, surtout dans la première partie de son cours, la liberté de la pensée et la liberté de l'enseignement. Mais ce n'est là qu'une des libertés réclamées par la nature humaine : car la liberté ne porte pas seulement sur la pensée conçue et communiquée, mais aussi sur la vie tout entière; c'est pourquoi à côté de la liberté qu'on pourrait appeler doctrinale, il y a la liberté gouvernementale.

Au douzième siècle, la société était chrétienne dans sa croyance; en sorte que la liberté gouvernementale s'y exerçait soit dans la société naturelle, soit dans la société surnaturelle. Qu'il nous suffise de rappeler que la liberté gouvernementale dans la société naturelle se manifestait alors par le grand mouvement de l'affranchissement des communes. Quant à la liberté gouvernementale dans la société surnaturelle, deux sortes d'adversaires la nient. Les uns disent : Le gouvernement de l'Église n'était pas à cette époque un gouvernement libéral, mais un gouvernement absolu, parce que c'était un gouvernement papal. Les autres affirment la même proposition, mais en l'appuyant sur un autre motif : Ce n'est pas, disent-ils, parce que c'é-

tait un gouvernement papal, que le gouvernement de l'Église était absolu, mais parce que c'était un gouvernement monacal.

Voici la première objection. M. Guizot, résumant dans son *Histoire de la civilisation en France* les vicissitudes de la société chrétienne, s'exprime ainsi : « Vous avez vu l'élection des évêques et l'influence des conciles déchoir et presque s'évanouir à leur tour. Il n'en restait au commencement du huitème siècle qu'une ombre vaine. La plupart des évêques devaient leur élévation aux ordres des rois et des maires du palais ou à telle autre forme de violence. Les conciles ne s'assemblaient plus guère[1]. » — Passant ensuite à l'état de l'Église, du huitième au neuvième siècle, il dit : « A l'intérieur de son propre gouvernement, la situation de l'Église n'était pas meilleure : l'épiscopat avait tout envahi ; le clergé inférieur luttait en vain pour conserver quelques droits, pour s'assurer quelques garanties. Et après avoir tout envahi, l'aristocratie épiscopale était elle-même tombée dans une anarchie pleine d'impuissance : presque plus de conciles, presque plus de pouvoir métropolitain ; l'égoïsme pénétrait là comme dans la société civile : chaque évêque gouvernait à son gré son diocèse, despote envers ses inférieurs, indépendant de ses supérieurs et de ses égaux[2]. » — Puis, dit-il, au dixième siècle, paraissent les fausses décrétales, et le pouvoir des papes est fondé dans son absolutisme. A plus forte raison, au onzième et au douzième siècle, sommes-nous en plein gouvernement absolu, jusqu'à la réforme, « qui est, pour appeler les choses par leur nom, une insurrection de l'esprit humain contre le pou-

[1] XIX[e] leçon, t. II, p. 92.
[2] XXVI[e] leçon, t. II, p. 282

voir absolu de l'ordre spirituel [1]. » — Telle est la théorie protestante de M. Guizot.

La seconde objection est celle-ci : Les moines sont hostiles à l'État et à l'épiscopat. — D'abord, en vertu de leur mysticisme, ils tendent, par la force de leurs principes et malgré leur rare bonne volonté, à l'absorption de l'État par l'Église. Le douzième siècle lui-même nous en donne deux preuves illustres dans saint Bernard et dans Hugues de Saint-Victor. Saint Bernard, en effet, proclame « que l'Église a deux glaives dont elle dispose en souveraine, l'un spirituel, l'autre matériel ou temporel ; que l'un doit être employé par l'Église elle-même et par la main des pontifes, l'autre pour l'Église et par la main des rois et des guerriers, suivant l'ordre et la permission des pontifes. » Hugues de Saint-Victor, à son tour, n'enseigne-t-il pas la doctrine suivante : autant la vie spirituelle est supérieure à la vie terrestre et l'esprit au corps, autant la puissance spirituelle l'emporte sur la temporelle en force et en dignité. Car la puissance spirituelle est chargée d'*instituer* la puissance temporelle, pour qu'elle existe, *ut sit*, et de la *juger*, si elle n'est pas bonne. Elle, au contraire, elle a été tout d'abord instituée par Dieu, et lorsqu'elle s'égare, elle ne peut être jugée que par Dieu seul selon qu'il est écrit : La puissance spirituelle juge tout et n'est jugée par personne. Quant à ce fait, que la puissance spirituelle est par l'institution divine la première dans le temps et la première en dignité, on le voit dans l'histoire du peuple de Dieu, où le sacerdoce est en premier lieu créé par Dieu, et où la puissance royale est ensuite instituée par le sacerdoce, sur l'ordre de Dieu. Ainsi encore aujourd'hui, dans l'Église de Dieu, c'est la puissance sacerdotale qui sacre la puissance

[1] XII[e] leçon, juillet 1828.

royale, qui la sanctifie par la bénédiction et la forme par l'institution. Si donc comme le dit l'Apôtre, celui qui bénit est plus grand que celui qui est béni, il est évident que la puissance terrestre qui reçoit la bénédiction de la puissance spirituelle doit être justement estimée inférieure[1]. » — Mais surtout les moines sont hostiles à l'épiscopat. Il n'est que trop prouvé par l'histoire qu'ils ont toujours eu pour le clergé séculier et conséquemment pour les évêques une antipathie que l'habileté la plus consommée ne réussit même pas à tenir secrète. De là leurs efforts pour se rendre indépendants des évêques au moyen des exemptions. De là aussi, et pour ce seul but, leur ardeur empressée à se jeter à cœur perdu dans les bras de la papauté, à lui prodiguer son encens le plus enivrant, à l'exalter aux dépens de l'épiscopat, de manière à ce qu'elle se pique à son tour de générosité et rende en priviléges ce qu'elle reçoit en louanges. Dès le douzième siècle et même dès le onzième cette tactique d'admiration mutuelle, ce flux et ce reflux d'égoïsme remplit toutes les pages de l'histoire. N'a-t-on pas vu, en effet, saint Hugues de Cluny, irrité de ce que l'évêque de Mâcon avait voulu, pour faire reconnaître sa suprématie, forcer les portes de l'abbaye de Cluny, le faire réprimander au concile de Châlons-sur-Saône en 1063 et condamner, malgré ses excuses, à faire pénitence au pain et à l'eau pendant sept jours[2]? Quelque temps après, ne voit-on pas l'archevêque de Vienne, le prélat le plus considérable en France après l'archevêque de Lyon, ne le voit-on pas, sur un simple soupçon d'avoir manqué de déférence envers l'autorité de l'abbé de Cluny, se hâter de faire

[1] Hug. a S. Victore, *de Sacramentis*, l. II, pars II, c. IV. — Voir M. Bouteville, *La morale de l'Eglise et la morale naturelle*, Paris, 1866, 3e étude, p. 165.

[2] M. Duparay, *Pierre le Vénérable*, introd., p. 9.

amende honorable, écrire à Pierre le Vénérable que s'il a, en quoi que ce soit, blessé sa majesté, *majestatem*, il est prêt à donner satisfaction, et le prier, si, comme il le pense, les bruits parvenus au pape à ce sujet sont faux, de lui écrire en toute hâte que l'abbé de Cluny n'a pas d'ami plus dévoué que l'archevêque de Vienne[1]? En un mot, à l'époque dont nous parlons, les moines travaillent de toutes leurs forces à absorber l'épiscopat dans la papauté comme à absorber l'État dans l'Église; et, puisqu'ils triomphent, il en résulte que le gouvernement ecclésiastique est essentiellement absolu et antilibéral.

Telles sont, dans toute leur sincérité, les deux objections qui nous sont faites.

Avant tout, qu'il me soit permis de répondre à M. Guizot que la réforme, *pour appeler les choses par leur nom*, n'a pas été une insurrection de l'esprit humain contre le pouvoir *absolu* dans l'ordre spirituel. Si la réforme, en effet, se fût bornée à attaquer l'absolutisme de certains procédés, elle eût été légitime : car Jésus-Christ n'a jamais enseigné l'absolutisme, mais il a établi, dans son Église, le principe de la loi et non le caprice de l'arbitraire, *docentes eos servare omnia quæcumque mandavi vobis*, et, à côté de ce principe, le gouvernement, non pas d'un seul, mais de plusieurs, *posuit episcopos regere Ecclesiam Dei*. Or, la réforme protestante, au lieu d'attaquer l'absolutisme dont il s'agit, a attaqué l'autorité elle-même, et, au lieu de corriger la surface dans ce qu'elle pouvait avoir de répréhensible, s'est insurgée contre le centre de l'unité dogmatique et gouvernementale.

Quant au fond même des deux objections précitées, il

[1] Migne, *Patrol. curs.*, t. CLXXXIX, p. 409. — M. Duparay, *ouvr. cité*, 2e partie, ch. IV, p. 155.

disparaît sous les observations suivantes. — D'abord, s'il y a un gouvernement essentiellement opposé à l'arbitraire, à la centralisation, à l'absolutisme, il est évident que c'est le gouvernement qui s'appuie sur les délibérations de tous les dépositaires du pouvoir. Or, que fait l'Église au douzième siècle ? Sa vie gouvermentale n'est-elle pas une vie de conciles ? Le temps où Hincmar de Reims pouvait, en trente-sept ans d'épiscopat (845-882), assister à trente-neuf conciles, est-il un temps à jamais expiré ? Ne voyons-nous pas, dans une durée de cinquante ans seulement (1100-1150), se tenir cent quatre-vingt-deux conciles, dont quatre-vingt-deux en France ? Guillaume de Champeaux n'assiste-t-il pas, pour sa part, malgré la brièveté de son épiscopat, à huit conciles : un à Troyes, deux à Beauvais, un à Châlons, un à Rome, et trois à Reims ? Et certes ce n'étaient pas des conciles secrets : le concile de Troyes en 1107 était fort nombreux, et celui de Reims en 1119 comprenait quatre cent vingt-quatre prélats. Ce n'étaient pas davantage, comme on a quelquefois cherché à l'insinuer, de ces menées de partis, où l'on cache sous l'astuce l'ambition ou la vengeance, où l'on parle tant sans rien dire, où du moins l'on dit tant de mal et si peu de bien, où l'on prend plaisir à colporter les bruits les plus faux et les moins charitables, à se laisser aller aux petites considérations et aux petits égoïsmes, à fabriquer les mérites et les démérites de chacun, et à se dévouer aux opinions intéressées, même aux dépens de la vérité. Non, les assemblées ecclésiastiques n'étaient pas abaissées. Elles avaient des passions plus hautes, la passion de la vérité, de la justice, du progrès de la société et de l'Église. La franchise et l'honneur présidaient à leurs discussions ; et le concile de Reims de 1119 ne craignait pas d'ouvrir ses portes au roi Louis et aux

seigneurs français, non plus qu'à la comtesse de Poitiers, Hildegarde, et aux dames de sa suite.

Le besoin de consulter d'autres que soi-même et de partager la responsabilité gouvernementale, se faisait alors sentir non-seulement dans le clergé séculier, mais jusque dans ce clergé régulier qu'on accuse d'avoir tant favorisé le mouvement centralisateur et autocrate. En effet, vers la fin du onzième siècle, saint Hugues lui-même, malgré sa nature faite pour commander, malgré le péril d'absolutisme auquel elle l'exposait, comprit que l'unité véritable n'est point l'absorption et qu'une tête qui voudrait dévorer son corps se mettrait elle-même dans l'impossibilité de vivre; et, afin de tempérer ce que la constitution de Cluny pouvait avoir de trop absolu, il releva et fortifia l'institution des chapitres généraux, mit ainsi ses frères en mesure de l'éclairer facilement sur la situation, les intérêts spirituels et temporels de l'ordre, et décida avec eux les sages arrêts qui devaient assurer la gloire de tous et le repos de chacun[1].

Un autre fait non moins caractéristique nous indique l'esprit du gouvernement ecclésiastique à cette époque: c'est que la France fut alors pour les papes un refuge et un conseil. « La France! dit Baronius en parlant de Gélase II, elle fut le refuge unique, ordinaire et certain, des Pontifes romains persécutés. C'est toujours aux Français et à leurs rois que les papes ont recours; c'est par eux qu'ils sont honorablement accueillis, retenus, rétablis. Aussi n'est-ce point mentir que de dire: la France est le port où vient s'abriter la barque de Pierre, battue par la tempête. » Mais elle fut plus qu'un refuge, elle fut un conseil. L'abbé Suger, auteur contemporain, nous dit sur le voyage que le pape Pascal II fit en France en 1107: « Le

[1] Voir M. Duparay, *ouvr. cité*, introd., p. 9.

sujet de ce voyage était pour consulter le prince Louis, désigné roi, et l'Église gallicane sur quelques difficultés touchant l'investiture ecclésiastique[1]. » Et ce que Pascal II fit en 1107, Gélase II le fit en 1118, Calixte II en 1119, Innocent II de 1130 à 1132, Eugène III en 1147 et en 1148, et Alexandre III de 1162 à 1165. Il est donc manifeste, par cette conduite des papes, que les évêques étaient alors profondément respectés comme étant tous les dépositaires d'un pouvoir un et indivisible ; qu'outre le gouvernement de leurs diocèses respectifs ils avaient, suivant le droit divin et indestructible que leur donne l'Écriture, une part réelle dans le gouvernement de l'Église de Dieu, c'est-à-dire de toute l'Église. Ils sentaient que leur dignité, tout en étant soumise à la priorité du pape, était une dignité catholique, et non-seulement diocésaine ; et comme saint Paul, ils avaient dans leur âme la sollicitude de toutes les Églises. C'est ce sentiment qui, à l'occasion d'une simple concession d'autel faite au monastère de Monstierender en 1115, dictait à Guillaume cette formule expressive, par laquelle il ouvre l'acte de concession : « Nous, Guillaume, par la grâce de Dieu évêque de Châlons, *à l'universalité des fils de la sainte Église de Dieu* nous voulons faire connaître, » etc.[2]. Les moines, à leur tour, ceux-là même qu'on accuse le plus, ont laissé des témoignages où surabonde le respect de l'épiscopat. C'est ainsi que saint Bernard, à propos de la grande assemblée de 1146, écrivait à Pierre le Vénérable : « Nos pères, les évêques de France, vont se réunir à Chartres, le troisième dimanche après Pâques, avec le roi, notre seigneur, et les grands du royaume, pour s'occuper

[1] Suger, *Vita Ludov.*, c. IX.—Voir Fleury, *Hist. ecclésiast.*, l. LXV, n. 53.

[2] « In nomine Patris et Filii et Spiritus santi. Ego Guillelmus Dei gratia Cathalaunensis episcopus, universis sanctæ Dei Ecclesiæ filiis notificatum esse volumus quod, etc. » Voir P. Rapine, *ouvr. cité*, p. 258.

des affaires d'Orient. Plût à Dieu que nous fussions dignes d'y jouir de votre présence ! Car il importe que cette grave résolution soit prise par les conseils de tous les hommes éminents. » Et cependant il ne s'agissait pas d'une question dogmatique. Tous étaient donc convaincus que si les évêques ont dans le pape un chef, ce n'est pas pour être dispensés de gouverner l'Église, mais seulement pour la gouverner dans l'ordre et dans l'unité. C'est l'épiscopat qui de droit divin est le dépositaire unique du pouvoir gouvernemental de l'Église ; et quoi qu'en disent les protestants et les rationalistes, nul ne l'oubliait, ni dans le clergé séculier, ni même dans le clergé régulier. Si, comme l'a dit un génie moderne, « la nature est un livre immense, qui renferme les secrets les plus merveilleux, mais dont les pages sont dispersées à travers tout l'univers[1], » la grâce est un livre plus immense et plus merveilleux encore, livre aussi un qu'il est profond ; mais autant il est un par la vérité qu'il enseigne, autant il est multiple par les pages qui le composent ; et le douzième siècle, comme tous les grands siècles de l'Église, proclamait que le réduire à une seule page eût été le déchirer.

IV

Mais, lorsque l'activité de l'esprit est unie à la liberté de la volonté, elles produisent infailliblement l'indépendance du caractère. C'est pourquoi, ce qui frappe en troisième lieu dans l'étude de ce siècle, c'est la franchise et la noble fierté des âmes. Nul n'y rampe, pas même les ambitieux ;

[1] Gœthe.

et les habiles se trahissent tôt ou tard. A Cîteaux comme à Cluny, au Mans comme à Chartres, on estime qu'il serait honteux de rompre une lance dans les ténèbres ou d'adresser un reproche autrement que face à face.

L'époque dont nous essayons de résumer l'esprit ne s'écoule pas entre un jour fixe et un autre jour fixe : car ce ne sont pas les jours qui font les époques, ce sont les hommes. Il s'agit du temps qui s'est écoulé entre saint Hugues de Cluny (1024-1109) et Jean de Salisbury (1110-1180). Guillaume de Champeaux n'a probablement jamais eu l'honneur de voir ces deux grands hommes, quoiqu'il en ait eu la possibilité ; néanmoins c'est entre leur influence que s'exerça la sienne, et l'on sent dans son caractère, comme dans celui de la plupart de ses contemporains, un reflet qui rappelle le premier et annonce le second.

Saint Hugues de Cluny, tout en ayant une nature, sinon dominatrice, du moins disposée à la domination, était resté, par la force de son caractère, modéré et sagement libéral. Il releva, en effet, comme nous l'avons vu, l'institution des chapitres généraux dans son ordre. Il fonda la commune de Cluny. Il accorda la liberté civile à plusieurs villages appartenant au monastère[1]. Et lorsque, dans la grande querelle des investitures, la Providence le plaça entre ses deux amis irrités, Grégoire VII et Henri IV, il eut le courage de faire taire son amitié et de ne laisser parler que sa conscience, en reprochant à Henri IV son ambition et à Grégoire VII son absolutisme. Quoique Grégoire VII mérite plus de justice qu'on ne lui en a quelquefois accordé, cependant saint Hugues le trouva excessif et le pria souvent de ne pas combattre des empiétements par des empiéte-

[1] Voir la charte 798 datée de 1103. — Voir M. Duparay, *ouvr. cité*, p. 10, note 3.

ments. «Si la tradition qui le représente intercédant à Canosse en faveur de Henri IV vaincu et humilié auprès de Grégoire VII irrité, est douteuse, il est certain, dit un historien, qu'il interposa plusieurs fois ses bons offices entre l'Empereur et le pontife, entre Henri IV et son fils Henri V, qu'il ne craignit pas même de s'exposer à la colère de Grégoire en disant, malgré l'anathème pontifical, la messe pour le repos de l'âme de l'Empereur excommunié. Sa conduite, lors de l'excommunication du roi de France Philippe I[er] n'est pas moins caractéristique. Ni lui ni son ordre n'approuvèrent le coup dont Grégoire VII avait frappé le roi. Aussi Philippe I[er], reconnaissant, écrivit-il à saint Hugues pour le remercier de cette réserve et lui faire part de son désir d'aller finir ses jours à Cluny. Saint Hugues lui répondit qu'il s'applaudissait non-seulement de n'avoir jamais rien fait contre sa majesté royale, mais au contraire de lui avoir toujours été fidèle, respectueusement attaché et zélé pour ses intérêts[1]. C'est probablement à cause de ces ménagements de saint Hugues envers le pouvoir temporel que Grégoire VII, à certains moments, disait de l'abbé de Cluny « qu'il avait l'astuce du serpent. » Toutefois, ajoute le même historien, il faut bien croire que la sage politique dont Cluny était le centre finit par l'emporter dans le conseil des cardinaux sur les doctrines et les principes de Grégoire VII : car c'est à Cluny même que fut nommé le pape Calixte II, qui, par de sages concessions, termina en 1122, à la diète de Worms, la querelle du sacerdoce et de l'empire[2]. »

Jean de Salisbury se trouva dans des circonstances non moins graves et non moins délicates. La société de saint

[1] *Histoire littéraire de la France*, t. VII, p. 480.

[2] M. Duparay, *ouvr. cité*, 1[re] partie, ch. VI, p. 66. — Voir M Lorain, *Hist de l'abbaye de Cluny*, ch. VII, p. 44, 46-50.

Thomas Becket, dont il fut secrétaire, le pénétra de grandeur et de fermeté; et, plutôt que de lui être infidèle dans ses débats avec Henri II, il le suivit en exil. Il est vrai que les études philosophiques auxquelles il se livra toute sa vie, donnèrent à son esprit une physionomie légèrement sceptique, dont la finesse était encore aiguisée par l'ironie habituelle de son langage. Néanmoins ce n'était là qu'une apparence, son esprit ne déteignait nullement sur son caractère, et son air sceptique n'était que le sourire habituel de sa conscience. Il savait, en effet, profiter de son enjouement extérieur pour faire passer les choses qui ne pouvaient, sans blesser, être dites sérieusement. Il possédait l'art précieux et difficile de se servir de son esprit pour faire accepter sa raison. La délicatesse spirituellement railleuse de ses paroles lui était à la fois un moyen et un bouclier : un moyen pour ne pas manquer de franchise et dire la vérité quand même; un bouclier pour se protéger contre les attaques que pouvait lui valoir sa liberté hardie. Nous n'en citerons qu'un seul exemple.

Un jour le pape Adrien IV, avec qui il s'était lié, lui ayant demandé familièrement ce qu'on disait de lui et de l'Église romaine, Jean lui fit cette réponse : « Plusieurs disent que l'Église romaine, qui est la mère de toutes les autres, ne s'en montre pas tant la mère que la marâtre. On y voit des scribes et des pharisiens, qui mettent sur les épaules des autres des fardeaux excessifs, auxquels eux-mêmes ne touchent pas du bout du doigt. Ils dominent sur le clergé sans se rendre l'exemple du troupeau; ils amassent des meubles précieux et chargent leur table d'or et d'argent, et toutefois ils sont avares pour eux-mêmes. Ils ne donnent point d'accès aux pauvres, sinon quelquefois par vanité. Ils font des concessions sur les églises, excitent des procès,

commettent ensemble le clergé et le peuple, et croient que toute la religion consiste à s'enrichir. Tout y est vénal, la justice même, et ils imitent les démons, en ce qu'ils semblent faire bien quand ils cessent de nuire. On en excepte un petit nombre, qui remplissent le nom et l'office de pasteur. Le pontife romain lui-même est à charge à tout le monde et presque intolérable. On se plaint qu'il bâtit des palais, tandis que les églises tombent en ruine, et qu'il marche orné d'or et de pourpre, tandis que les autels sont négligés. Les palais des pontifes sont magnifiques, tandis que l'Église du Christ se salit entre leurs mains. Ils dépouillent les provinees comme s'ils voulaient renouveler les trésors de Crésus. Mais le Très-Haut sait bien les trouver ; car ils ont été livrés eux-mêmes en proie à d'autres, et souvent aux plus vils des hommes. Et je pense que tant qu'ils s'égareront ainsi hors de la bonne voie, la verge du Seigneur ne leur manquera pas ; car, suivant sa parole, ils seront jugés comme ils auront jugé les autres, on se servira envers eux de leur propre mesure. Voilà, saint-père, ce que dit le peuple, puisque vous voulez que j'expose ce qu'il pense.

— Et vous-même, dit le pape, qu'en pensez-vous ?

— Je suis bien embarrassé, répondit Jean. Je crains de passer pour flatteur, si je m'oppose seul à ce que dit le peuple, et, de l'autre côté, je crains de manquer de respect. Toutefois, puisque Gui-Clément, cardinal de Sainte-Potentienne, parle comme le public, je n'ose le contredire ; car il soutient qu'il y a dans l'Église romaine un fond de duplicité et d'avarice qui est la source de tous les maux, et il le dit un jour publiquement dans l'assemblée des cardinaux, où présidait le saint pape Eugène..... Mais je crains qu'en cherchant ce que vous voulez, vous n'entendiez d'un

imprudent ami ce que vous ne voulez pas. Pourquoi, saint-père, scruter la vie des autres, si vous ne vous examinez pas vous-même? Tout le monde vous applaudit et vous flatte ; on vous nomme père et seigneur. Si vous êtes père, pourquoi attendez-vous des présents de vos enfants? Si vous êtes seigneur, pourquoi ne vous faites-vous pas craindre des Romains, vos sujets? Mais vous voulez conserver Rome à l'Église par vos présents : est-ce ainsi que saint Sylvestre l'a acquise? Vous êtes, saint-père, hors du droit chemin. Ce que vous avez reçu gratuitement, donnez-le de même[1]. »

Certes, un tel langage ne pouvait être accusé de flatterie; et Adrien IV eut assez d'esprit et de grandeur d'âme, pour comprendre qu'on ne parle de la sorte que lorsqu'on a un caractère sérieux et une amitié dévouée.

Or, la pléiade d'hommes éminents qui vécurent entre saint Hugues de Cluny et Jean de Salisbury, connut, elle aussi, cette noble indépendance du caractère et cette généreuse loyauté du cœur. Déjà nous avons nommé, avec Guillaume de Champeaux, Roscelin, Abélard, Odon de Cambrai, Hildebert du Mans, Yves de Chartres, Geoffroy de Vendôme, saint Bernard et Pierre le Vénérable.

Sans doute la conduite de Roscelin était répréhensible après le concile de Soissons, mais sa conscience était-elle coupable? Qui le sait, si ce n'est Dieu? Pourquoi affirmer une culpabilité que nous ne voyons pas, et nier l'énergie que nous voyons? — Quant à Abélard, ne fut-il pas grand, malgré ses erreurs et malgré ses fautes? Ses travaux, ses veilles, ses recherches sur les sujets les plus abstraits et les plus difficiles, sa retraite à Saint-Denis, sa fuite près de Nogent-sur-Seine où il est réduit à se bâtir lui-même une

[1] Rhorbacher, *Hist. de l'Eglise*, édit. Gaume, t. VIII, p. 373-374.

cabane de roseaux, son acceptation de la réclusion de Saint-Médard après le concile de Soissons, sa soumission si humble après le concile de Sens, sa réconciliation si sincère avec saint Bernard, tout cela n'est-ce pas la preuve d'une âme habituée à l'immolation d'elle-même? — Et Odon, cet homme en qui la hardiesse de l'esprit le dispute à l'austérité du cœur, n'est-il pas digne, par la pureté et la générosité de son caractère, de compter parmi les hommes qui ont illustré son temps? — Et Hildebert du Mans, ce citoyen qui aime mieux, plutôt que de trahir son pays, subir la prison à plusieurs reprises; ce vieillard qui, malgré ses cheveux blancs et ses fatigues, couche sur la dure et porte le cilice; ce prêtre si bon pour les pécheurs et si ferme contre les vices; cet évêque qui, pour être fidèle à ses devoirs, ne craint pas de rappeler les siens au pape Honorius II et de lui écrire : « Nous n'avons point appris en deçà des Alpes, et nous ne trouvons point dans les maximes ecclésiastiques que l'Église romaine doive recevoir toutes sortes d'appellations indifféremment. Si on établit cette nouveauté, l'autorité des évêques périra, et la discipline de l'Église n'aura plus aucune vigueur; » Hildebert, cette âme si douce et en même temps si énergique, si pleine de respect en face des personnes et si intrépide en face des abus, n'est-il pas un des caractères les plus nobles de son siècle?

A côté de ces hommes se tenait fièrement Yves de Chartres. Doué d'une érudition considérable, d'une vertu solide, d'un caractère inébranlable, jamais, dit un historien, il ne cédait qu'à la vérité et à la justice, et il en donna des preuves magnifiques dans les luttes qu'il soutint contre Philippe Ier. Rien ne pouvait lui faire garder le silence, lorsqu'il voyait les canons de l'Église méprisés. Son zèle ne s'arrêtait pas devant la dignité des personnes qui ne

remplissaient pas les devoirs attachés à cette dignité. Malgré son respect profond pour le pape et ses légats, il ne craignait pas de leur dire la vérité, lorsqu'il les croyait dans l'erreur. Qui ne connaît la lettre qu'il écrivit au légat Hugues de Lyon, lorsque celui-ci posa comme condition de la consécration de Daimbert qu'il avouerait la primatie du siége de Lyon sur la province de Sens : « Nous avons obéi à vos ordres, dit-il; par respect pour l'autorité apostolique, nous n'avons pas imposé les mains à l'élu de Sens, et vos lettres ont été adressées à tous les évêques de notre province. Mais nous vous prierons, nous vous conseillerons même d'user à l'avenir avec plus de modération de l'autorité que vous a confiée le saint-siége; car en nous imposant un fardeau trop lourd, vous pourriez nous mettre dans l'impossibilité de vous obéir. Il peut vous être facile, à vous, de combattre de loin avec l'arc, il l'est moins pour nous de combattre de près l'épée à la main. Nous voulons bien nous exposer à tout pour exécuter les ordres du saint-siége en tout ce qui regarde la conservation de la foi ou la correction des mœurs; mais avant de nous imposer impérieusement des choses indifférentes en elles-mêmes et qui ne peuvent ni profiter, ni nuire, soit qu'on les observe ou non, avant de changer des coutumes autorisées par les Pères, vous devriez, d'abord, vous demander en quoi cela peut être utile pour le salut, puis, s'il vaut mieux vous obéir à vous qu'aux saints Pères. »

Geoffroy de Vendôme n'était pas d'un caractère moins élevé. Cardinal, ami d'Urbain II, de Pascal II, de Calixte II et d'Honorius II, il montra pour le siége apostolique un dévouement admirable, faisant douze fois le voyage d'Italie pour soutenir la papauté dans ses luttes continuelles contre les Empereurs et contre les antipapes. Toutefois son amitié

ne l'aveuglait pas, et il savait, lui aussi, s'imposer la peine de déplaire pour goûter la joie d'être utile[1].

Saint Bernard, malgré son impétuosité, ne le cédait à personne pour l'énergie de la volonté. On peut l'accuser d'avoir avec sa grande douceur manqué quelquefois de bonté, et peut-être d'avoir ressemblé, en certaines circonstances, à ces gens qui sont remplis de tendresse et dénués d'amour : mais nul plus que lui n'allait jusqu'au bout de ses convictions et de ses résolutions. Tout en lui, paroles et actions, marchait au but qu'il voulait atteindre. Lorsque sa conscience lui dictait un devoir, rien ne l'arrêtait, tant qu'il ne l'avait pas accompli. Dans un temps où les grandes affaires sociales avaient, par-dessus tout, un caractère religieux et ne pouvaient se conclure définitivement en dehors du pape, les hommes éminents qui étaient chargés de les mener à bonne fin devaient donc naturellement se rencontrer avec lui ; et comme le milieu italien et le milieu français n'étaient pas toujours identiques, comme aussi l'humaine nature était une réalité non-seulement en deçà des monts, mais encore au-delà, il en résultait que très-souvent en France on était placé dans cette alternative difficile : ou de manquer à sa conscience, ou d'adresser au pape des observations et même des critiques. C'est une gloire pour les hommes dont nous parlons, d'être tous restés fidèles à l'honneur de leur conscience, et d'avoir aimé l'Église et la papauté jusqu'à préférer une loyauté qui pouvait les compromettre eux-mêmes à une adulation qui pouvait les servir.

Saint Bernard n'hésita jamais dans cette alternative, et

[1] Voir la lettre sévère qu'il adressa au pape Pascal II sur la conduite qu'il avait tenue en 1111 dans l'affaire des investitures. — Fleury, *Hist. ecclés.*, l. LXVI, n. 15; l. LXVII, n. 26.

d'une main aussi ferme qu'humble, aussi hardie que respectueuse, il écrivit cet ouvrage *De la Considération* qu'on ne lit aujourd'hui qu'avec stupéfaction, et dans lequel il indiquait directement au pape Eugène d'abord ce que devait être un pape, ensuite ce qu'il devait faire pour la réforme de l'Église. Distinguant l'homme du pontife : « Qu'êtes-vous? lui dit-il. Vous êtes ce que vous étiez naguère, et la dignité dont vous êtes revêtu ne vous a pas dépouillé de la nature humaine. Vous êtes homme, et bien qu'on vous ait fait évêque vous êtes toujours homme.... Un insensé sur un trône ressemble à un singe sur un toit. C'est une chose monstrueuse qu'une dignité éminente et un esprit étroit; une haute position et une vie honteuse; une parole éloquente et une action stérile; un visage grave et une conduite légère; une autorité souveraine et une volonté sans fermeté et sans énergie. Je vous présente le miroir. Considérez ce qui vous manque et cherchez à l'acquérir : car il vous manque quelque chose; celui qui croit ne manquer de rien prouve ainsi qu'il manque de tout.... Vous n'êtes pas indigne des occupations extérieures, mais elles sont indignes de vous... Ce qui est au-dessus de vous, c'est le monde entier; mais vous devez en prendre soin et non le posséder comme un seigneur; le titre de seigneur n'appartient qu'au Christ. Je crains moins pour vous le poison et le fer que le désir de dominer.... On en appelle à vous de toutes les parties du monde; c'est un hommage rendu à votre primauté : mais vous devez surtout considérer s'il est bien utile. Rien n'est beau comme de voir les faibles garantis de la tyrannie, à l'abri de votre nom; mais rien n'est triste comme de voir les coupables triompher par le même moyen, et ceux qui souffrent travailler en vain à se faire rendre justice.... C'est un murmure général des

Églises. Elles se plaignent qu'on les tronque et qu'on les démembre. Vous demandez pourquoi? C'est qu'on soustrait les abbés à la juridiction des évêques, les évêques aux archevêques, les archevêques aux primats. Vous prouvez ainsi que vous avez la plénitude de la puissance, mais n'est-ce pas aux dépens de la justice? Convient-il de mettre son caprice à la place de la loi, de négliger la raison pour ne songer qu'à exercer la puissance? Ne m'alléguez pas les avantages de vos exemptions : les évêques en deviennent plus insolents, les moines plus relâchés et même plus pauvres... Croyez-vous qu'il vous soit permis de troubler l'ordre établi? d'arracher les bornes plantées par vos pères? Vous vous trompez si vous croyez votre puissance seule établie de Dieu ; elle est la première, mais il y en a de moyennes et d'inférieures.... Considérez quel est l'état de la cour romaine! examinez quels sont les goûts des prélats qui vous environnent! Ce sont des satrapes qui aiment moins la vérité que la majesté. J'ai touché seulement la muraille, je ne l'ai pas démolie : à vous, fils de prophète, de la démolir et de voir ce qui se passe par derrière... Mais avant toute chose, considérez que l'Église romaine dont Dieu vous a établi le chef, est la mère et non la dominatrice des autres Églises, que vous êtes non le souverain des évêques, mais l'un d'entre eux. Etc., etc. »

Enfin, Pierre le Vénérable, ce cœur si plein de suave bonté et de délicate tendresse, presque timide à force d'être conciliant, et si disposé à oublier ce qui ne touchait que lui afin de n'oublier jamais ce qui intéressait autrui, Pierre le Vénérable n'a pas eu le défaut de sa qualité dominante. Il a su montrer un caractère aussi inébranlable que modéré. Quand saint Bernard attaqua Cluny, il lui répondit comme un homme qui combat *pro aris et focis*. Et

lorsque Innocent II exempta de la dîme les couvents cisterciens situés sur la terre de Cluny, il lui adressa une lettre dont l'extrait suivant nous indique suffisamment l'esprit : « De quel droit un pape peut-il de sa propre autorité, sans jugement, dépouiller non pas seulement un grand et illustre monastère comme Cluny, mais même la plus faible, la plus pauvre des femmes? Quand a-t-il été permis de disposer du bien d'autrui sans le consentement d'autrui? Quand, enfin, l'offrande des biens arrachés par la violence a-t-elle jamais été agréable au Seigneur?.. Quoi donc! parce que le riche doit faire l'aumône au pauvre, le pauvre a-t-il pour cela le droit de dépouiller le riche? » Et cependant il ne s'agissait là que d'une question d'argent et de motte de terre! qu'eût-ce donc été s'il se fût agi d'une question qui touchât directement soit au dogme soit à la morale!

Telle fut la noble indépendance de caractère des principaux personnages de cette époque ; et, pour les couronner par celui qui fut leur maître, leur conseiller ou leur ami, disons que Guillaume de Champeaux posséda à un degré supérieur les trois éléments qui ont fait du douzième siècle un des siècles les plus sérieux de l'histoire. Actif et sincère, il laissa ses premiers élans l'emporter vers la recherche de la vérité. « La vérité, disait-il, je ne la fuis pas ; je ne vais pas me cacher dans les coins ténébreux, de manière à me rendre moi-même ténébreux ; je ne corromps pas non plus les Écritures par des explications détournées ; ma foi n'est pas comme une roue mobile et changeante : mais j'aime la vérité ; c'est avec elle que j'ai parlé et c'est avec elle que je parle[1]. » Il la chercha dès son enfance jusque dans ces

[1] « Ego veritatem non refugio, nec angulos quærens incredibilem me ipsum constituo; nec etiam Scripturas subripiendo perverto, nec mea fides ulla mobilitate rotatur, sed veraciter dixi et dico. » *Dialogus inter Christian. et Judæum*, apud Migne, *Patrol. curs.*, t. CLXIII, col. 1059.

profondeurs difficiles et abstraites, où elle se plaît à se dérober aux regards des hommes. Poussé en avant par la hardiesse de son esprit, mais équilibré par l'exactitude de sa raison et par la vivacité de sa foi, il fut du nombre des philosophes qui creusèrent vers l'avenir en expliquant le passé, et mérita, tout en restant orthodoxe, de compter parmi les maîtres modernes de son temps. On a dit d'Abélard qu'il fut « un grand agitateur de l'esprit humain[1] : » Guillaume de Champeaux a une gloire plus pure, et l'on peut dire de lui qu'il fut un grand moteur de l'esprit humain.

Son cœur, moins connu que son intelligence, ne resta pas étranger à l'amitié : les murs de Saint-Victor ont redit souvent le nom de Gilduin, les ombrages de Clairvaux et de Trois-Fontaines nous ont appris que son âme et celle de saint Bernard étaient devenues la même âme, et l'hospice de Saint-Étienne de Châlons nous a révélé sa bonté pour les pécheurs, sa commisération pour les pauvres et les infirmes. Toutefois sa tendresse ne diminua jamais son énergie. Calme, mais ferme, il sut tenir tête à l'empereur d'Allemagne et garder en sa présence un front aussi fier que sa conscience était pure ; il sut même s'opposer à saint Bernard, et ne craignit pas de souffrir dans ses sentiments les plus doux pour défendre ce qu'il estimait être la vérité. « La force véritable et la véritable gloire d'un homme d'intelligence et de cœur au sein d'un grand parti, ce n'est pas, a-t-on dit, de suivre tous ses mouvements, mais de les régler ; ce n'est pas d'obéir à des entraînements d'un jour, mais de rester religieusement fidèle à des intérêts durables, et de savoir, en certains moments décisifs, préférer le salut

[1] M. Nourrisson, *Progrès de la pensée humaine*, p. 255.

de son parti à sa faveur[1]. » Guillaume de Champeaux eut cette fidélité ; et s'il dut se corriger un jour, il resta lui-même toute sa vie. Modéré par le fond même de sa nature, il s'appliqua sans cesse à découvrir le juste milieu des choses, à fuir partout les extrêmes, à concilier par sa largeur d'esprit et sa bonté ce que les passions des hommes cherchaient à mettre en lutte, la nature et la grâce, la science et la foi, l'État et l'Église, le zèle et l'exactitude, l'humilité et le respect de soi-même, le devoir et le droit, l'autorité et la liberté. Doué d'une prudence consommée dans la pratique des affaires, malgré les idées spéculatives qu'il aimait à entretenir en lui, estimé par les hommes du caractère le plus différent, il mérita, auprès de Galon, son évêque, d'être envoyé au concile de Troyes que présida Pascal II ; Yves de Chartres, le premier canoniste de son temps, le prit pour arbitre dans une affaire qui concernait les rapports des moines et des chanoines réguliers[2] ; et Calixte II lui-même l'envoya en son nom à Henri V pour traiter avec lui la plus grave des questions qui agitaient alors l'Église. C'est donc avec raison qu'un de ses contemporains, l'évêque de Soissons, l'a appelé dans les actes d'un concile « la colonne des docteurs. » Mais sa meilleur gloire, c'est d'avoir été de ceux qui ont proclamé par leurs actes cette vérité sublime, que Pierre de Blois devait, quelques années plus tard, exprimer en ces mots : « Il y a deux choses pour lesquelles tout fidèle doit résister jusqu'au sang : la justice et la liberté[3]. »

[1] E. Saisset, *le Christianisme et la philosophie*, Paris, 1855.
[2] Cf. Yvon. Carnot. *Epist.* 268.
[3] « Duo sunt, justitia et libertas, pro quibus quisque fidelis usque ad sanguinem stare debeat. » Petr. Blesens., *de Inst. episcop.*

APPENDICES

APPENDICE I

LES OUVRAGES DE GUILLAUME DE CHAMPEAUX.

De Wisch rapporte, dans la *Bibliothèque cistercienne,* que Guillaume de Champeaux composa de nombreux ouvrages philosophiques pour la défense et la gloire des doctrines réalistes. Abélard fait mention d'une Glose sur le livre de l'Interprétation, GLOSSULÆ WILLELMI CAMPELLENSIS SUPER PERI ERMENIAS (Abélard, *Dialectica*, pars I[a], lib. III, in lib. *de Interpretatione*. Cf. Cousin, *Ouv. inédits d'Abélard*, 1836, p. 225).

Tous ces ouvrages ont disparu. Les quelques autres qui nous restent, sont :

I. — Le manuscrit des SENTENCES. — Ce manuscrit de Notre-Dame, coté 222, petit in-4°, d'une écriture du douzième ou treizième siècle, commençant ainsi : « Incipiunt sententiæ Guillelmi Cathalaunensis episcopi, » fut d'abord trouvé à la bibliothèque du monastère bénédictin de Saint-Pierre de Châlons, puis donné par Claude Joly à la bibliothèque de Notre-Dame de Paris (Cf. Oudini *Commentarium de scriptoribus et scriptis ecclesiasticis*, t. II, col. 963-965). — M. Cousin, dans les *Ouvrages inédits d'Abélard,* p. 625, observe que ce livre n'est pas, comme on pourrait le penser d'après l'analogie du titre avec celui de l'ouvrage de Pierre le Lombard et de tous les livres de sentences qui ont suivi, et comme le dit l'abbé Lebeuf (*Dissert.*, II, 130), un cours de théologie et de morale chrétienne, mais un assemblage de petits chapitres détachés, contenant des dissertations ou explications sur des points spéciaux de doctrine, sur des vertus ou des vices, et sur des passages de l'Écriture sainte. Ainsi, f° 1-3 r°, de la simonie ; f° 3 v°, 7 r°, du mariage ; f° 7 r°, du sens de cette sentence : « Que l'homme est conçu et engendré dans le péché ; » f° 7 v°, 8 v°, de la prophétie ; f° 11 v°, 12 r°, de la charité ; f° 12 r°, 13 r°, de l'orgueil ; f° 20 r°, du péché, etc. Ces passages sont souvent très-courts et de quelques lignes seulement.

Dans ce même manuscrit, on trouve plus loin, f°s 25 v°, 86 r°, une collection d'extraits d'auteurs ecclésiastiques, principalement de saint Augustin, saint Jérôme, saint Ambroise, saint Grégoire le Grand, et de dissertations ou interprétations théologiques. Cette compilation commence par une lettre du pape Melchiades sur le baptême et la confirmation, et se termine par un passage de saint Augustin. Les dissertations ont pour objets principaux les sacrements, les cérémonies de l'Église, l'excommunication et surtout les allégories et figures de l'Ancien Testament (Voir Cousin, *ouvr. cité*, p. 626).

II. — L'opuscule DE ORIGINE ANIMÆ. — Cet opuscule, qui se trouve compris dans le manuscrit des *Sentences* (f°s 23 r°, 25 v°), fut imprimé par dom Martène dans le *Thesaurus nov. anecdotorum*, t. V, p. 881, et publié par M. Migne dans la *Patrologie latine*, t. CLXIII, col. 1043-1045.

III. — Le fragment DE SACRAMENTO ALTARIS. — Cf. dom Mabillon, *Act. SS. Ord. S. Bened.*, t. III, præfat., p. 53, ex codice Cheminionensi ; *Annales*, t. V ; *Histoire littéraire de la France*, t. X, p. 312 ; Migne, *Patrol. lat.*, t. CLXIII, col. 1039-1040.

IV. — Le DIALOGUS SEU ALTERCATIO CUJUSDAM CHRISTIANI ET JUDÆI DE FIDE CATHOLICA. — Cf. *Bibl. Patr.*, sæc. XII, pars I^a^, t. II, p. 1885 ; Migne, *Patr. lat.*, t. CLXIII, col. 1045-1072. — Les écrivains qui ont rangé ce *Dialogue* parmi les ouvrages douteux de Guillaume de Champeaux, et l'ont attribué à Gislebert Crispin, procureur du monastère de Westminster, se sont appuyés, d'une part, sur ce que ce *Dialogue* est adressé à Alexandre, évêque de Lincoln, d'autre part, sur ce que Gislebert Crispin a composé un ouvrage sur le même sujet et sous le même nom, *Disputatio judæi cum christiano*. Ce raisonnement est sans valeur. D'abord, l'écrit de Gislebert et l'écrit de Guillaume de Champeaux sont deux ouvrages distincts, publiés l'un et l'autre dans la *Patrologie* de Migne (t. CLIX, col. 1007-1036 ; t. CLXIII, col. 1045-1072). Ensuite, de ce que ce *Dialogue* est adressé à un évêque anglais, il ne résulte pas qu'il ait été composé par un auteur anglais : Guillaume de Champeaux, qui eut des disciples de toutes les parties de l'Europe, était en rapport avec les maîtres les plus éminents et pouvait fort bien connaître l'évêque de Lincoln.

Mais ce n'est là qu'un argument négatif. Tout, au contraire, concourt à prouver positivement l'authenticité de ce *Dialogue*. — Premièrement, il est certain que son auteur est un professeur. On le voit, soit par la manière dont il débute : « R. Alexandro... quidam fidei chri-

stianæ propugnator et servus in spiritu Dei recta sapere, » etc. ; soit par l'occasion qui l'a déterminé à écrire : « Igitur rogaverunt me auditores ut hoc pro utilitate fidei litteris traderem, » etc. ; soit enfin par des formules d'école qu'il serait difficile de trouver ailleurs aussi accusées : « Pro certo scias quia peccatum quod Adam fecit, tu ipse fecisti, et pomum quod ipse contra Dei præceptum momordit, tu momordisti : quia quando Adam peccavit, nullus homo erat præter Adam, sed omnis homo erat Adam ; igitur quia Adam peccavit omnis homo peccavit, » etc. (Col, 1052, *loco. cit*). — Secondement, dans le manuscrit de Notre-Dame, ce *Dialogue* se trouve à la suite des *Sentences*, sans aucun intervalle, et commence même au milieu d'une page (f°s 86 r° — 107 r°), comme s'il ne s'agissait que d'une continuation. Il n'y a aucune indication de changement d'auteur : pourquoi dès lors agir comme s'il en existait une? D'autant plus qu'il y a une harmonie parfaite entre ce *Dialogue* et les autres ouvrages de Guillaume de Champeaux. C'est le même style que dans le *de Origine animæ*. C'est le même sérieux dans le ton, le même laisser-aller dans l'expression, la même facilité et la même correction dans la phrase. C'est la même doctrine que dans les *Fragments inédits*, notamment ce qui touche au péché originel et à sa transmission (cf. *Dial.*, col. 1052 ; *Fragm.* 17, 24-28, 33-36), à la Trinité (cf. *Dial.*, col. 1056-1059 ; *Fragm.* I), et à l'Incarnation (cf. *Dial.*, col. 1060 ; *Fragm.* 9, 10, 30, 35, 39). Enfin c'est la même méthode analytique, et le même esprit de discussion modérée et de sage conciliation. Il faut donc conclure avec le copiste du manuscrit de Notre-Dame, et plus encore avec l'opinion qui le guide dans le rapprochement des *Sentences*, du *de Origine animæ* et du *Dialogue*, que ce sont là les œuvres du même auteur, Guillaume de Champeaux.

V. — Un Abrégé de la morale du pape saint Grégoire, et une Étude sur la Morale de Job. — On lit en effet dans Oudin : « Juxta Albericum in chronico ad annum 1113, magister Guillelmus de Campellis moralia sancti Gregorii papæ abbreviavit et alia fecit. Factus est postea doctior ex inspectione mss. Codicis in catalogo manuscriptorum codicum abbatiæ Claravallensis, quem accuratissimum anno 1664 obtinuit Lucas Dacherius, ubi legimus : Moralia de Campellis super Job. Nullus itaque dubito quin Moralia ista spectent ad Guillelmum hunc nostrum, postea Catalaunensem episcopum. » Oudini *Comment. de scrip. ecclesiast.*, t. II, col. 965.

VI. — Deux chartes, l'une de 1120, l'autre de 1121. Sur la pre-

mière, voir *Annales du diocèse de Châlons* par le P. Rapine, p. 260; Migne, *Patrol. lat.*, t. CLXIII, col. 1039-1043. La seconde est manuscrite aux archives de Châlons ; Layette des autels.

VII. — Quarante-deux fragments inédits, découverts par M. F. Ravaisson à la bibliothèque de Troyes. La substance de leur doctrine se trouve disséminée, avec le texte même, dans le corps de notre ouvrage. Qu'il nous suffise donc d'indiquer le titre ou les premières paroles de chacun :

1. De essentia Dei et de substantia Dei et de tribus ejus personis.
2. De creatione angeli et hominis et de libero arbitrio eis attributo, et quid sit prædestinatio.
3. Quod liberum arbitrium depressum est in angelo et in homine.
4. De ligno scientiæ boni et mali, et de originali peccato, vel quare puniatur anima.
5. Quod duæ naturæ constituunt unam Christi personam.
6. De anima Christi a corpore separata.
7. Quod Christus de munda carne sine peccato natus.
8. De tribus timoribus : de timore Dei, de secundo, de tertio.
9. De duabus potentiis animæ et de utilitate adventus Christi.
10. De naturali et scripta lege, et quod, veritate veniente, figura cessavit, et quod Christus semel oblatus saluti totius mundi sufficit.
11. De perceptione Eucharistiæ diversi quidem, etc.
12. Cum dicatur Dominus suum corpus, etc.
13. De providentia Dei.
14. *Item.*
15. Cum providisset Deus futura, etc.
16. Ad horam apparuerunt species, etc.
17. De pœna parvulorum.
18. De simonia.
19. Hæresis large dicitur, etc.
20. Dicunt quidem peccatum, etc.
21. Sciendum quod nichil malum est, etc.
22. Dicitur puer quam cito animam, etc.
23. Etsi anima sit mundata, etc.
24. Destructo peccato remanet et fomes peccati, etc.
25. Adam peccavit antequam, etc.
26. Cum dicatur concupiscentia effectus peccati, etc.
27. Quæritur : cum initium peccati fuerit a muliere, etc.
28. Ex materia corrupta, etc.

29. Consequenter quæritur, etc.
30. Quæritur : cum carnem assumeret Deus, etc.
31. Sed iterum non levior questio, etc.
32. De anima.
33. Quid sit originale peccatum.
34. Cur baptismus parentum non prodest filiis.
35. Quæritur etiam cur filiis, etc.
36. Quæritur : cum ipsa concupiscentia vere sit in parentibus, etc.
37. Quæritur quomodo anima sentiat, etc.
38. Quæritur an anima, dum sit in corpore, etc.
39. Quæritur an illa natura humana quam sumpsit Deus, etc.
40. De mente Christi.
41. Secundum divinos, etc.
42. De superbia.

M. G. A. Patru, dans sa brochure intitulée : « *Willelmi Campellensis de natura et de origine rerum placita,* » Parisiis 1847, a publié le contenu des *Fragments* 1, 2, 13, 14, 15, 20, 21, 32, 37 et 41.

APPENDICE II

LE DEUXIÈME DES FRAGMENTS INÉDITS DE GUILLAUME DE CHAMPEAUX.

De creatione angeli et hominis, et de libero arbitrio eis attributo et quid sit prædestinatio.

Deus igitur cum esset bonus et felix, voluit aliquos suæ bonitatis ac felicitatis esse participes, constituitque rationales creaturas, angelos scilicet et homines, ex quibus civitatem suam componeret. Utrisque etiam liberum arbitrium dedit, ut quid bonum ac malum esset discernerent, et utrum vellent agere nulla impediente necessitate liceret ; hoc autem idcirco fecit ut aliqua viderentur habere merita, si ea quæ suo creatori placerent, agerent. Nam si bona agerent vel mala non propria potestate, sed sola necessitate, nichil vel hinc premii vel inde tormenti deberent juste incurrere, hoc tamen privilegium dicitur retinuisse Deus ut illi cum malum quidem ex se, bonum vero non nisi a Deo, facere possent, et cum hoc non nisi a Deo, omnibus etiam divina gratia suam equaliter opem offerebat, ut quicumque ea uti vellet, misericors in eo et justus inveniretur; si quis vero eam respueret, justicia Dei in eo inveniretur. Hac autem divina gratia omnibus apposita omne meritum prevenit, omnem bonam excitat voluntatem, nulla enim nisi per eum potest etiam voluntas haberi; quos igitur sibi previdet consensuros ante deligit quam operentur. Eos vero quos non consensuros, ante relinquit quam committant. Ipse enim omnem animorum qualitatem et intemperiem antequam res essent novit. Nec debet videri injustus, si secundum quod jam providit, gratiam illi auferat, isti autem conferat. Quod ut potentius cognoscatur, videndum est quæ sit illa gratiæ preventio et quæ ejusdem operatio, ut quid boni a Deo angelica vel humana habeat natura, et quid ex se et quod tantum ex se a Deo quoque habeat videamus. Preventio igitur gratiæ fuit illa preparatio naturæ qua quidem homo vel angelus factus est aptus ad discernendum bonum

et malum, et habendum illum naturalem homini appetitum quo omnes communiter boni quam mali naturaliter volunt bonum. Talis igitur est presentia et divinæ gratiæ communio, hanc itaque homo sive angelus naturæ suæ intelligens aptitudinem ut aliquod habeat meritum, illi naturali voluntati consentire debet et adherere ut sicut in eo est naturalis boni voluntas, ita implere ardenter cupiat. Sed cum illud per se implere non possit, adest adjutrix gratia quæ operatur, et illam voluntatem ad effectum perducit. Si quis vero non adheret, deest gratia, quia non habet quid in eo adjuvare debeat; ergo preventio gratiæ a Deo communitur omnibus, et consensus autem vel adhesio ex natura ipsius angeli vel hominis, impletio iterum a Deo per gratiam. Sed quia iterum ille consensus qui est ab ipsis nullo modo haberetur, nisi illa natura sic esset preparata; et negari non potest, quin illud quoque non ab eo sit, sed a Deo, propter aptitudinem quam fecit, ab ipsis vero, quia cum id intelligerent libenter adheserunt. In quo illud quoque est considerandum quod, si quem divina prescientia noverit consensurum, ipsum quoque consensum excitat, et ut verior et melior fiat, efficit; et e contrario, quem non consensurum prescierit, ita sibi et suo arbitrio relinquit, ut per se in deterius labatur et induretur, quod est tradere in reprobum sensum. Sic igitur impletio justiciæ neque est volentis per naturam, neque currentis per consensum, sed miserentis Dei per gratiam adjutricem, unde legitur: Velle adjecit michi, perficere autem bonum non invenio; et cætera quæ ibidem leguntur. Nota etiam quod in his quoque temporibus ad eamdem preparationem habemus informationes Scripturarum et exemplorum et cætera; propter hoc etiam oramus et bona facimus, ut hujusmodi consensum in nobis a Deo excitari et impleri faciamus. Ex eis potest videri quid sit predestinatio.

APPENDICE III

LE TABLEAU RÉCEMMENT DÉCOUVERT DE GUILLAUME DE CHAMPEAUX. SES ARMOIRIES ET SA MONNAIE.

I. La découverte du tableau de Guillaume de Champeaux est une bonne fortune que nous devons à M. l'abbé Champenois, à qui la restauration si intelligente de la magnifique église de Notre-Dame de Châlons-sur-Marne a fait une place méritée dans le monde archéologique religieux. Laissons-le parler lui-même :

« En novembre 1864, une pauvre femme de ma paroisse trouva, rue Racine, une vieille toile jetée à terre, comme un chiffon. Dans le but d'en tirer quelques sous, elle l'emporta. Une de ses petites filles s'amusant à ôter la boue dont elle était couverte, aperçut du rouge, puis une main, puis une tête, etc. Prié d'aller voir quel pouvait être le personnage, je ne fus pas peu surpris de lire sur un large écusson : Guillelmus de Champeaux, canonicus regularis abbatiæ sancti Victoris Parisiensis, epûs. Cath. Cette toile, haute de $1^{m},70$ sur $1^{m},20$ de large, avait servi comme tenture de papier; elle avait été placée la face contre la muraille et en avait subi les conséquences. Arrachée un jour, comme une vieillerie, elle avait été jetée dans la rue, avec un autre lambeau représentant le même personnage, mais en partie seulement et dans une autre attitude : il tenait une plume à la main. Examen fait du costume, des broderies, de la coiffure, des draperies et du style architectural des appartements, il ne me fut pas permis de faire remonter le dit portrait au delà du dix-septième siècle. De là, sans doute, il y a loin jusqu'au douzième. Mais n'est-il pas probable qu'une copie, dans le costume du temps, aura été faite sur quelque portrait existant à Paris, dans l'abbaye de Saint-Victor, pour venir prendre place dans la galerie des évêques de Châlons, ou du moins dans le palais épiscopal ? N'est-il pas probable qu'au moment de la tourmente révolutionnaire, cette toile, comme tant d'autres objets d'art, aura été enlevée et aura reçu depuis l'humiliante destination que j'ai relatée ? » (*Lettre du* 8 *avril* 1867.)

Avouons tout d'abord que cette peinture a dû être mauvaise, abstraction faite des avanies qu'elle a subies. Mais, en retournant le proverbe allemand, ne peut-on pas dire qu'une piètre peinture est quelquefois un portrait merveilleux ?

Avouons encore qu'au douzième siècle, en ce temps où les toits bleus et les murailles violettes n'effrayaient point les peintres verriers, la peinture sur toile n'était pas plus fidèle que la peinture sur verre. Cependant, si l'on peignait les appartements, ainsi que les formes du corps et les draperies, plutôt selon le goût de l'époque que selon la réalité, n'est-il pas certain qu'on cherchait à rendre les traits des grands personnages de la manière la moins fantastique que possible ? La toile de Châlons a certainement été faite d'après un portrait représentant Guillaume de Champeaux comme religieux de Saint-Victor : car si le peintre de l'évêque n'eût pas eu sous les yeux le portrait du religieux, il n'eût certainement pas consacré *cinq* lignes de l'écusson à rappeler son titre de chanoine régulier, et *une* à constater en abrégé celui d'évêque. C'est aussi ce qui explique comment il a pu lui donner le costume des évêques du dix-septième siècle ; car si le tableau qu'il copiait l'eût représenté avec le costume des évêques du douzième siècle, jamais il n'eût eu la pensée de substituer à ce costume celui du dix-septième.

Nous avons donc cru que la seule partie de ce tableau qui méritât d'être respectée, était la figure, et qu'il fallait, autant que possible, rétablir le reste d'après les pièces originales. Pour cela, nous avons étudié les *Monuments français inédits pour servir à l'histoire des arts depuis le sixième siècle jusqu'au commencement du dix-septième*, par M. N. X. Villemin, Paris, 1839 ; la *Collection des costumes*, etc., par le comte H. de Viel-Castel, Paris, 1829, 2 vol. in-folio ; l'ouvrage de M. J. de Hefner, intitulé *Costumes du moyen âge chrétien d'après des monuments contemporains*, Manheim, Henri Holf éditeur. Mais surtout nous nous sommes servi du tableau si remarquable, dont l'original est encore à la cathédrale de Châlons-sur-Marne, et qui représente la cérémonie de la consécration de cette même cathédrale par le pape Eugène III, en 1147, vingt-six ans après la mort de Guillaume de Champeaux. Fort heureusement, le peintre réparateur des tableaux du Louvre, M. Marzocchi, a bien voulu nous prêter le concours de son talent et exécuter de sa propre main le sujet en question. Qu'il nous soit permis de le féliciter d'avoir si bien su, dans ce nouveau tableau, conserver la figure de l'ancien et donner à Guillaume de Champeaux cette physionomie sérieuse, méditative, pleine de bonté

modeste et de dignité ferme, qui s'harmonise si parfaitement avec son caractère historique. Il est dans sa cathédrale, ce monument auquel il fit ajouter à ses frais la tour du sud, qui porte encore le nom de *tour Champeaux*. (M. Boitel, *Étude historique sur Guillaume* Ier *le vénérable ; l'Investigateur*, décembre 1866, p. 358.) Sa mitre et sa chape sont celles de Barthélemy, son sixième successeur, en 1147, avec cette différence que la bordure de la chape est empruntée à celle d'Hugues, évêque de Nevers, qui assista à la cérémonie de 1147. Il nous était difficile de remonter à des documents plus anciens et plus authentiques.

Plusieurs personnes nous ont prié d'éditer la lithographie de ce tableau. Nous espérons les satisfaire dans une des prochaines éditions de cet ouvrage, ou dans un des volumes que nous nous proposons de publier sur le douzième siècle.

II. Le tableau découvert à Châlons porte aussi les armes de Guillaume de Champeaux. Mais la peinture est tellement effacée en cet endroit, qu'il est impossible d'y saisir la moindre ligne. En vain, avons-nous consulté à la Bibliothèque impériale, les *Recherches sur la noblesse de Champagne*, par Caumartin, et *le Grand armorial* de Chevillard ; rien de sérieux n'a répondu à nos recherches.

III. Les monnaies ou médailles des évêques de Châlons sont très-rares. Le cabinet de France ne possède que celle de Geoffroy II de Grandpré (1237). Il en existe une de Guillaume de Champeaux dans la collection Camusat de Vaugourdon. M. Faustin Poey d'Avant en donna le dessin avec l'explication suivante : « Je crois devoir attribuer ce denier à Guillaume Ier. Il diffère trop sensiblement du numéro suivant (monnaie de Guillaume II du Perche, 1215-1226), par la fabrique, la légende et le type, pour qu'il puisse appartenir au même évêque. J'ai fait graver cette pièce d'après un dessin de M. Rousseau » (*Monnaies féodales de France*, t. III, p. 264). Il pensa tout d'abord que les trois lettres du champ étaient G L C ; ce qui eût probablement signifié Guillaume de Champeaux. « Mais, dit-il, ayant vu depuis le denier en nature, je crains que les trois lettres du champ ne soient pas exactement rendues. » Pourquoi en effet rappeler dans le champ le nom de Guillaume de Champeaux, lorsque la légende l'exprime déjà ? Il est donc plus sûr de lire E P S, c'est-à-dire *episcopus* ; ce qui donne à la légende son complément naturel.

M. Poey d'Avant pense également que le signe droit du champ est un T sans pied, et que le signe gauche est un ou deux annelets sans

signification. Mais un T sans pied n'a jamais rien exprimé. Aussi, M. Camille Rollin et M. Chabouillet, qui ont bien voulu nous renseigner sur ce sujet, pensent-ils que le signe droit est plutôt un ω ouvert, et le signe gauche un α. Cette explication concorde parfaitement avec les lettres du champ, E P S, *episcopus*, et avec la croix qui est dans le champ opposé : car l'évêque est l'ambassadeur de celui qui a été crucifié pour le salut du monde, et qui est à la fois le principe et la fin, l'α et l'ω. Guillaume de Champeaux avait une idée assez haute de l'épiscopat, pour l'exprimer de la sorte jusque sur sa monnaie. Ne pourrait-on pas voir également sur le revers de cette monnaie, un autre trait de son caractère ? Dans le champ c'est une croix, dans la légende c'est le nom de son pays ; comme s'il eût voulu associer, ici encore, les deux grandes choses qu'il aima : la grâce et la nature ; et comme s'il eût voulu, au moyen de ce métal qui circulait dans toutes les mains, redire à chacun de ses sujets et de ses enfants le cri généreux de sa foi et de son patriotisme : *Crux et Cathalauni !*

FIN

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE III.

MÉTHODE PHILOSOPHIQUE DE GUILLAUME DE CHAMPEAUX.

CHAPITRE IV.

DÉBRIS DU SYSTÈME PHILOSOPHIQUE DE GUILLAUME DE CHAMPEAUX.

CHAPITRE V.

LE RÉALISME EN FACE DU NOMINALISME ET DU CONCEPTUALISME.

CHAPITRE VI.

LE RÉALISME ET LES SCIENCES MODERNES.

CHAPITRE VII.

LE RÉALISME APPLIQUÉ A LA PSYCHOLOGIE ET A LA THÉOLOGIE.

CHAPITRE VIII.

L'ATTAQUE D'ABÉLARD ET LA NOUVELLE THÈSE DE GUILLAUME DE CHAMPEAUX.

LIVRE DEUXIÈME

L'ÉCOLE ET L'ABBAYE DE SAINT-VICTOR

1108-1113

—

CHAPITRE PREMIER.

L'ÉCOLE ET L'ABBAYE DE SAINT-VICTOR. — LEUR FONDATION ET LEUR ESPRIT.

CHAPITRE II.

SYSTÈME THÉOLOGIQUE DE GUILLAUME DE CHAMPEAUX.

CHAPITRE III.

LA MÉTHODE THÉOLOGIQUE AVANT LE DOUZIÈME SIÈCLE.

CHAPITRE IV.

DÉBATS SUR LA MÉTHODE THÉOLOGIQUE AU DOUZIÈME SIÈCLE.

CHAPITRE V.

QUATRE DÉFINITIONS ET QUATRE CONSÉQUENCES.

CHAPITRE VI.

MÉTHODE MYSTIQUE DE GUILLAUME DE CHAMPEAUX A L'ÉCOLE DE SAINT-VICTOR.

LIVRE TROISIÈME

GUILLAUME DE CHAMPEAUX, ÉVÊQUE ET COMTE DE CHALONS-SUR-MARNE

1113-1121

—

CHAPITRE PREMIER.

CONSÉCRATION ET COMMENCEMENT DE LA VIE ÉPISCOPALE DE GUILLAUME DE CHAMPEAUX.

CHAPITRE II.

GUILLAUME DE CHAMPEAUX, COMTE DE CHALONS-SUR-MARNE.

CHAPITRE III.

AMITIÉ ET OPPOSITION ENTRE GUILLAUME DE CHAMPEAUX ET SAINT BERNARD. CONTINUATION DES DÉBATS SUR LA MÉTHODE MYSTIQUE.

CHAPITRE IV.

RÔLE DE GUILLAUME DE CHAMPEAUX DANS LA QUERELLE DES INVESTITURES.

CHAPITRE V.

PETITS DÉTAILS ET GRANDS PRINCIPES.

CHAPITRE VI.

SYNTHÈSE SUR LE TRIPLE CARACTÈRE DE CETTE ÉPOQUE. ACTIVITÉ, LIBERTÉ, GRANDEUR.

APPENDICES

PARIS. — IMP. SIMON RAÇON ET COMP., RUE D'ERFURTH, 1.

Paris. — Imprimerie de PILLET fils aîné, rue des Grands-Augustins, 5.


LIBRARY OF CONGRESS
00024612995